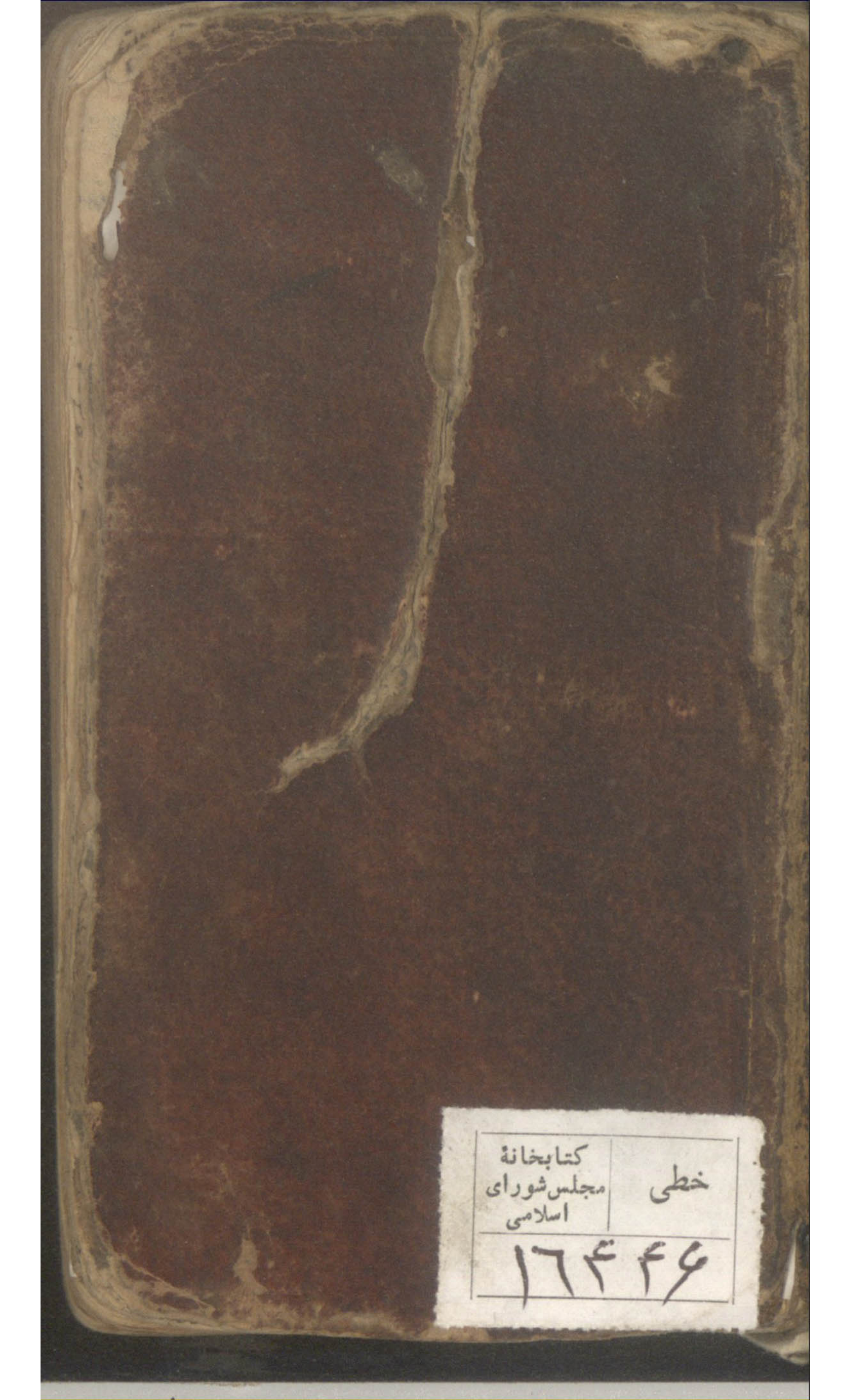

کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی
خطی
۱۶۴۴۶



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب مجموعه: حاشیه شرح تجرید قوشجی از خفری - اثبات الواجب - خفری
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ١٦٤٤٦
شماره ثبت کتاب ٢٠٧٦١



المنزه عن المهية ولاعوارض بل هي [illegible]
وبواسطة يدل على علمه تعالى باضافة الوجود [illegible] الدليل
من امرافيه ان كنت ذا الشوق فانه لايطلبه الا [illegible]
التاله والذوق **قوله** واستشهاد كل شيء اليه هذا الدليل
على تقرير [illegible] على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات
كلية [illegible] اوجزئية [illegible] الى دلايل اخر دالة على علمه تعالى
بذاته وعلى هذا يحمل [illegible] والاخير عام [illegible] الاخير انما
يدل على عموم العلم لكن فيه نوع من البعد ويمكن ان يحمل
هذا القول على دليلين آخرين يدلان على اصل العلم
فهو احدهما انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات
التي منها العلما بذواتها [illegible] كان عالما بذاته
لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ومن كونه تعالى عالما
بذاته ومبدأ لجميع الموجودات علم كونه تعالى عالما بجميع الموجودات
معقولة كانت او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن
ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته
تعالى ثم يثبت العلم بجميع الموجودات والثاني ان [illegible]

اى قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم
ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي
ولاحاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه
قوله اذ لو كان حادثا التوقف في ذلك
التوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل
المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه اجمالا
هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى
المذكور وامكان استلزام الحادث الاستلزام
لتقدم الشيء على نفسه **قوله** لئلا يلزم التخلف
عن الموجب التام لا حاجة الى هذا التقييد بعد
تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا
القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب
التام مشترك بين الموجبين اللذين احدهما
معتبر عند الحكماء والاخر معتبر عند المتكلمين
وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان
محالا لكن جاز ان يكون لازما للاجتماع المتنافيين

وبما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق
وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر
الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه
على شرط حادث **قوله** متعاقبة على هذا
التقدير يلزم قدم الفعل المطلق عن حدوثه و
ذلك غريب **قوله** او مجتمعة لا يخفى عليك
انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن
الموجب التام ولا خفاء عليك انه على تقدير
الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك
كاف فان قيل مراد الشارح من القدم المذكور
في قوله يلزم قدمه القدم بالشخص او القدم
بجميع الاجزاء ولهذا اي الاذ لو كان حادثا اي
بالشخص او حادثا اي بالجزء لتوقف على شرط
حادث قلت الاستدراك باق اذ قد سبق
استحالة قدم العالم سواء كان بالشخص او
بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر من الاشارة

على دليل واحد لحصول المقصود بمجرد اشارة الى
قوة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه
اربعة احدها ان الموجود افراده بالبديهة
فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات
ثبت المط وان كان كلها ممكنا فلا بد من موجود
بالضرورة ولزم لانتهاء الى الواجب لاستحالة
الدور والتسلسل وثانيها ان نقول في الشق
الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود
لزم الدور او التس وثالثها ان نقول ان
لم يتحقق واجب الوجود في افراد الموجود لزم ان
يتحقق فيها لاستحالة الدور او التس ولكن
حمل كلام المص على هنا ورابعها ما قرره
الشارح وهو اصل احتمالي كلام المص ومن
البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب و
ناسبت اهل البحث انه تعالى على تقدير كون
الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور

اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على
ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد
وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على موجود ما لان
الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس الموجود
المطلق من حيث هو موجود مبدا والا لزم
تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب
الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا
حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين
يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى
مجموع الموجودات من حيث هو ليس لها مبدا
بالذات وبذلك ثبت وجود واجب الوجود
بالذات وبعبارة اخرى مجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا
محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود واجب الوجود
بالذات ولتعلم ان تتميم جميع براهين هذا

المطلب الثاني لا يتوقف فيها ابطال التسلسل
مبتنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع
الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او
غير متناهية في حكم واحد في امكان
طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد تمهيدها
لا شبهة في صحة ما مر ولا في صحة ما قيل
من ان موجد جميع الممكنات الصرفة وجب
ان يكون خارجا عنه بالضرورة والموجود
الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات
ولا في صحة ما قيل من ان جزء الممكنات الصرفة
لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون
علة لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة المذكورة
يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون
علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه
الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه
لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ

لوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان العدم
عليهما بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لو لم
يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا
شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود
ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا
موجود لا بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا
المطلب منهج آخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان
بان يقال يمكن ان يوجد شيء من الاشياء بالامكان
الوقوعي ومن ذلك الامكان يثبت وجود واجب
الوجود بالذات باحدى الطرق المذكورة
كما لا يخفى بادنى تامل والغرض من هذا التطويل
الاطلاع على البراهين المتعددة على هذا
المطلب العالي فان كلا منها مشتعلة في
ازالة ظلمة الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم
في تقوية الاعتقاد قوله على معنى انه
يصح منه فعل العالم وتركه اي بمعنى ان

ليس

ليس شيء منهما لازما للذات بحيث يستحيل انفكاكه
عنه في اي وقت فرض وان كان وقتا
موهوما والغرض ان معنى الصحة ههنا
ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من
حيث هو فاعل فان للفلاسفة في تعريف
القدرة عبارتين احديهما صحة صدور
الفعل ولا صدوره وارادوا منهما
امكان الصدور واللاصدور بالنسبة
الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية
كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنييهما
ظاهر فعنيا بهما متفق عليهما بين الفريقين
والنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا
في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما
في ان ايجاد العالم وعدم ايجاده ممكن
بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة

وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين
الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان
يفسر الايجاب المذكور ههنا بامتناع
انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا
في الازل وح لا حاجة في اثبات نفيه الى
التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال
بل الحق ان يقال في اثباته ان تاثيره تعالى في
وجود ايجاد العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور
والا لزم قدمه قوله واحتج على انه قادر
الخ هذا الاستدلال انما يناسب لتابعي
الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب
[illegible] فيه فلا يصح اجراؤه من قبل
المص اذ على تقدير هذا الاجراء للقائل
ان يعارض المص ويقول تاثيره تعالى في
وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى
المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح

او احتياج

او احتياج التاثير الى شرط حادث يحتاج الى شرط
آخر حادث قبله على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث ويلزم التس في الشروط الحادثة
متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك مح عند المص بل له
ان يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب
التام كما ذكره في الاستدلال او تخلف العلة
التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث متوقف
ايضا على شرط آخر ويلزم التس وهو بط عند
المص والحاصل ان القول بان الشيء لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند
المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا
لازم على الفرض [illegible] المذكور فكيف يصح
استعماله في مطلوبهم نعم يصح استعمال الاشعرية
له في ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره تعالى
في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة

والاختيار لانهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار
بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تعالى في الحادث
يحتاج الى مرجح غير الاراده لزم قدم العالم
او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان فحاصل
كلامهم ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار
بدون الوجوب واللزوم بان يكون المرجح
نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم
العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان
فالنزاع بين الاشعريه والحكما في شيئين احدهما
في قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح
الفاعل المختار جايز بدون المرجح ام لا و
النزاع بين الاشعريه والمص في ثاني الامرين
المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة
الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث
فعنده لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي
علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم

في الوقت الذي اوجده فهو قايل بالايجاب
الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر
الى علم الفاعل بالنظام الخير ومصالح الغير
فالمص انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم
لقدم العالم لا الايجاب المطلق فالحق في رد سيتلاد
ما مر سابقا بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم
نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا
اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد
في الازل ان يوجده بدون مرجح غير تعلق ارادته
وبالارادة والاختيار يمكن الترجيح بدون
مرجح قال المص في شرح الاشارات والقايلون
بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة
اعترفوا بتخصيص ان اوله الايجاد بالحدوث
لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم
جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري
مجراهم وهولاء يقولون تخصيصه على سبيل

الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص
مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيص
لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا احداث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت
قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي
المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا
بالتخصيص خوفا عن العجز عن التعليل بل ذهبوا
الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء
آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل او
اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده
الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل
المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر
من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري
ومن يحذو حذوهم وغيرهم من المتكلمين المتأخرين
انتهى ولا خفاء في ان المصنف اختار المذهب
الاول لكن قال بالوجوب قوله يلزم قدمه

اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط
حادث عند المصنف فالوجه في تقرير الدليل ما مر
سابقا قوله وللمعترض ان يقول لم لا يجوز
ان يوجد به اقول العمدة في اثبات حدوث العالم
اجماع المليين والحديث المشهور الذي لا
دليل عقلي يعارضه فليس للمتكلمين الالتفات
الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث و
لذا قال المصنف والواسطة غير معقولة اي لا
دليل عقلي عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجماع
المذكور والحديث المشهور غير ملتفت اليه
وايضا الدليل العقلي قائم بان الممكن الذي لا
وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا
مما يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار في التحصيل
ان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود
الا ما هو بريء من كل الوجوه من معنى ما بالقوة و
هذا صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان يفيد الوجود.

مافيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما
كان للعلم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة
شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى
فمعنى قول المص والواسطة غير معقولة ان الواسطة
في ايجاد العالم الجسماني مما ينفيه البرهان العقلي
الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة
لذات الموجد مما هو مختص بالمبدا الاول تعالى
وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنها
قوله اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة
اليهما المناسب ان يقال الامكان باعتبار
القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجوب
باعتبار الارادة فان الارادة عند المص غير
زايد على الذات ولا على الداعي ولا على العلم
بالاصلح فان قيل اذ لو كان الارادة والعلم
بالاصلح غير زايدتين على ذاته تعالى فكيف يمكن
انفكاك الذات عن المراد ليشفى الايجاب
بالمعنى

بالمعنى المذكور اولا قلت لما كان المراد هو ايجاد
الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح
الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور
اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك
الحادث على النحو الواقع عن الارادة التي
هي غير زايدة على الذات والعلم بالاصلح كما
مر الاشارة اليه وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء
الله تعالى قوله وهنا ما يقال من ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار آه لقايل ان يقول
الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زايدة
على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو
مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة
التي هي غير زايدة على الذات لا ينافي القدرة و
الاختيار على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الازل
ففعل بالمشية القديمة التي هي غير زايدة على



الذات ولا على العلم بالنظام بل على والحاصل
ان انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان
محال فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب تعالى
مع كونها غير زايدة على الذات عن تعلقها بالمراد
في الزمان كما حكم به المتكلمون فاللايق
بهذا المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب
طرح ما قيل فيه خلف قاف فان قيل انفكاك
العلة التامة عن المعلول اى تقدمها عليه
بالزمان ممكن ولزم الحكماء القول بامكانه
فان الحادث في آن الحدوث له علة تامة بلا
شبهة ولا نزاع لاحد فهو يجب ان يتقدم
تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كان معه بالزمان
ننقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى
علة تامة متقدمة على المعلول بالزمان
والا لزم اجتماع علل غير متناهية في آن
وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع

كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف العلة
التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن
علته بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا
لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم جايز عند الحكماء
بل لزمهم ان يلتزموا المسامحة اما تخلف العلة
التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان وهو
كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة
علة تامة لتعلق الارادة باحداث الحادث
الزماني فهو مما يستحيل بحسب الجليل من النظر
بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد
من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي
يلزمهم التزامه اقول قد مر الاشارة اليه فيما
سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات
يقتضي احداث الحادث في آن الحدوث
بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجيء
تفصيله وتحقيقه انشاء الله تعالى قوله

يريد الترك او لا يريد الفعل هذا الترديد
بناء على الخلاف في ان الترك اما فعل يصدر
عن التارك او عدم الفعل **قوله** اعني انضمام
الارادة في هذه العبارة والعبارة السابقة
اي قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل
بان يريد الفعل وح يجب الفعل اليه ليستا
على ما ينبغي فانهما لا تناسبان الا مذهب من
حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول القسم
في ارادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة و
والعبارة اللايقة في الاولى هي ان يقال فان
القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد
الفعل فيجب الفعل بالنظر الى الارادة بالذات
وفي الثاني هي ان يقال ان اراد وجب صدور
الاثر بالنظر الى مجموع الشرايط اعني الذات
مع كونه قادرا مريدا ولعل الشارح تسامح في
العبارة بقرينة تدل على المراد لكن هذا ينافي

ما ذكره في شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات
بالايجاد يدل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد
ان مذهب المص اثبات الارادة الزايدة على الذات
قال المص في شرح الاشارات لما كان الفاعل
المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوي مقدوراته
بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى
اثبات شيء بسببه تخصص الطرف الذي يختاره
فاثبتوا الارادة يتعلق بذلك الطرف وهي
متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة
وغير زايدة على علمه عند الكعبي ثم قال واعلم ان
المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا
يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم
اما بان لا يكون بعض الاوقات اصلح للصدور
واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت
انتهى اقول لا خفاء في ان كون بعض الاوقات
اصلح للصدور وغيره راجع الى امتناع الصدور

فی غیر ذلك الوقت ان لم یحكم بوجوب الاصلح
كما مرّ فیما نقل عن المصـ سابقا واما ان حكم بوجوبه
كما هو مختار المصـ فمؤدی هاتین العبارتین
واحد والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع
بالغیر ولیعلم ان مختار المصـ هو ان الارادة
مع انها غیر زایدة علی العلم غیر زایدة علی الذات
وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم
بالاصلح هو موجب فیمكن ذلك علی فكر منك
فی الابحاث الآتیة قوله واما حال وجوده لا
وجوب وجوده یمكن الجواب بان وجوب وجود
الاثر بالارادة لا ینافی امكان الترك بالنظر الی
ذات القادر فان التمكن علی الفعل وتركه انما
یكون بالنظر الی ذات القادر من حیث هو قادر
وهذا یتحقق فی كلتی حالتی الوجود والعدم ومن
هنا یعلم انه یمكن الجواب علی اختیار كل من شقی
الترديد قوله یعنی نختار انهما حال عدم الاثر
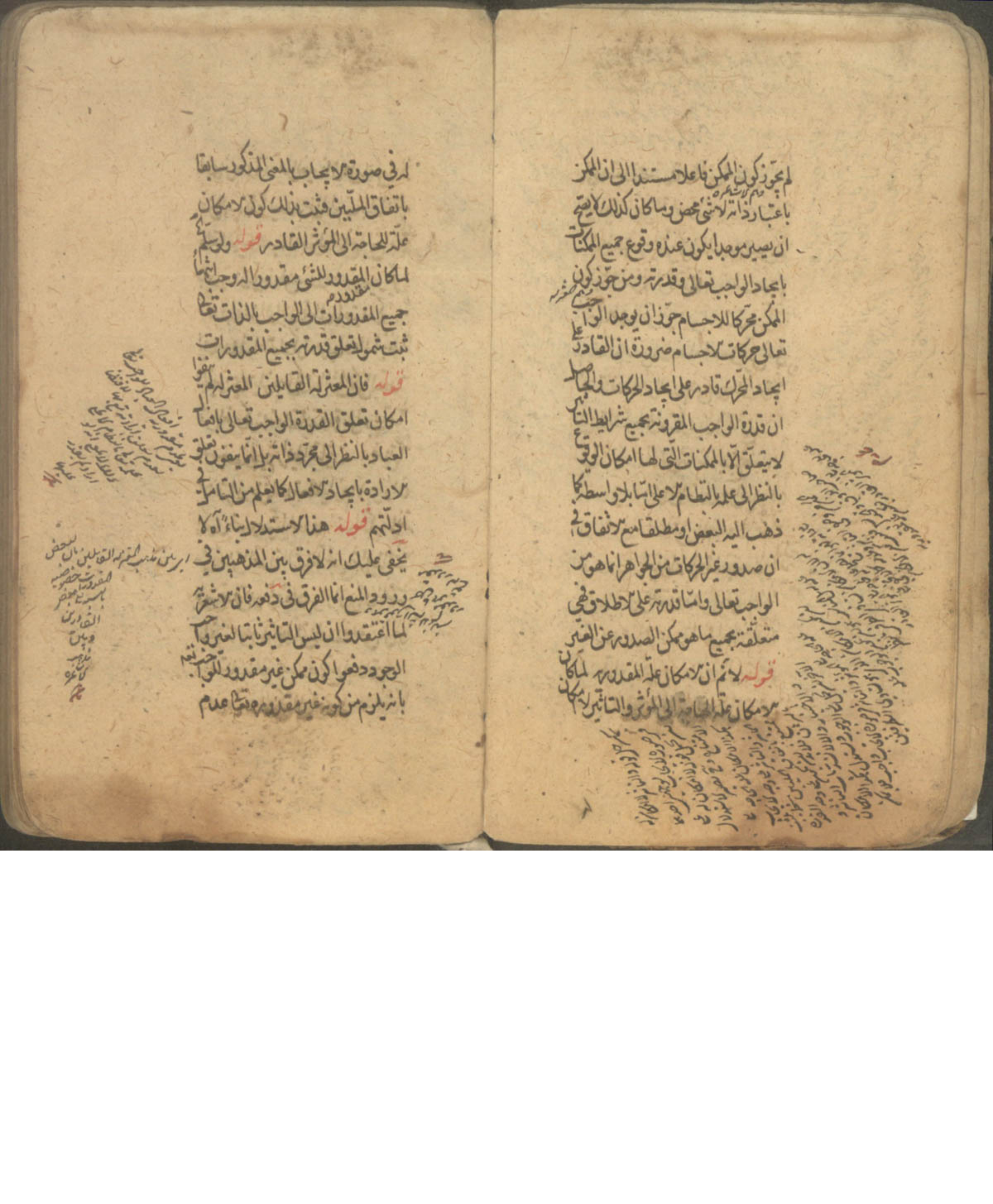
لكنها عبارة عن التمكن من الفعل فی ثانی الحال
لقایل ان یقول لا یخلو ثانی الحال عن وجود
الفعل وعدمه فیعود السؤال علی التقدیرین
فلا یتحقق القدرة علی المستقبل ویحتاج الی الجواب
المذكور فتطول المسافة فی الجواب ولیعلم ان
المتكلمین اختلفوا فی ان القدرة علی الفعل ای
القدرة الحادثة قبله او حین وجوده فذهب
الاشعریة الی انها مع الفعل والمعتزلة الی انها
قبل الفعل واستدل من قال بتقدمها بوجهین
الاول منهما انه لو لم یتحقق قبل الفعل لكان تكلیف
الكافر بالایمان تكلیف غیر القادر وتكلیف غیر
القادر وان كان جایزا عند الاشاعرة لكنه
غیر واقع بالاتفاق كما قال الله تعالی لا یكلف الله
نفسا الا وسعها الثانی منهما ان القدرة یلزمها
كونها محتاجا الیها الفعل والفعل عند الحصول
لا یحتاج الی القدرة والجواب عن الثانی ان حصول

الفعل ابتدائيا في الاحتياج الى القدرة التي هي علته
فان حصول المعلول ابتدائيا في الاحتياج الى علته و
قد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال
بايقاع الايمان في ثاني الحال واورد عليه بانه ان
استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان
وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا فيه لاستحالة
التكليف بتحصيل الحاصل فيا في التكليف والقدرة
التي هي شرط ويمكن دفع هذا الايراد بان يقال
التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير
وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا
في اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة
مجامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل
انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل آخر لا بذلك
التحصيل وح جاز ان استمر التكليف حال
القدرة لا يقال ان تكليف الفاعل حال الفعل
بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل

وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته لانا نقول كفى
فايدة كونه سببا لذلك التحصيل فانه هو اثره
لا يقال لا يبقى فايدة التكليف على هذا التقدير وهو
الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل والترك
اما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما
يكون فايدة حدوث التكليف لا فايدة استمراره
والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد
بالقدرة القوة التي هي مبدأ التاثير سواء كانت
مع جميع شرايط التاثير في الفعل اولا كانت
متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة
التي يكون مع جميع شرايط التاثير والكسب لم
يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة
التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرايط التاثير
لم يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ايضا ذهب
بعض كما يعلم من عبارة بعض وايضا كان
الدليل الثاني دالا على تحقق ذلك الذهاب

فان قيل لعل المص ذهب الى اختيار القول الثالث
ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم
فى الحال فى جواب من قال اشترط القدرة انتفاء شرايط
التاثير ففى حال العدم تحقق شرايط التاثير فى
العدم وفى حال الوجود تحقق شرايط التاثير فى
الوجود فلا يتحقق القدرة فى حال العدم ولا فى حال
الوجود قلنا لا اباء عن هذا التوجيه فى قوله ويمكن
اه والاولى فى توجيهه ان يقال هذا جواب من
قال القدرة لا يتحقق فى حال العدم قبل الفعل
لان القدرة لا يمكن ان يجتمع مع العدم فاجاب
المص ان القدرة على الفعل المستقبل متحققة فى
الحال مع عدم الفعل فى الحال فهذا رد للاشعرية
فى قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده
قوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد قد اشار
الى انه ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة
كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان

يكون متعلقا للقدرة ويحقق العدم قبل الفعل
لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيتمر العدم
وان يفعل فلا يستمر وكون العدم لا اصلى مستمرا
ازليا لا ينافى تعلق القدرة بابقائه وايضا يكفى
فى كون طرف النفى اثرا بمعنى لا استتباع ان القادر
لم يشا فلم يفعل فان انتفاء الفعل ليس فعل
الضد الذى هو العدم ففى هذه العبارة اشارة
الى رد الدليلين المذكورين فى الشرح قوله
اى قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات
لا خفاء فى ان امكان الصدور عن الغير بالارادة
علة للمقدورية اذ الشىء ما لم يتصف بامكان
الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية
وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان
الصدور عن الواجب تعالى سواء كان الصدور
بواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة
بجميع ما له امكان الصدور عن الغير فمن



لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا الى ان الممكن
باعتبار ذاته لاشئ محض وما كان كذلك لا يصح
ان يصير موجدا يكون عنده وقوع جميع الممكنات
بايجاد الواجب تعالى وقدرته ومن جوز كون
الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب
تعالى حركات الاجسام ضرورة ان القادر على
ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل
ان قدرة الواجب المقرونة بجميع شرايط التاثير
لا يتعلق الا بالممكنات التى لها امكان الوقوع
بالنظر الى علمه بالنظام لا على اسباب او واسطة كما
ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق في
ان صدور غير الحركات من الجواهر انما هو من
الواجب تعالى واما قدرته على الاطلاق فهي
متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير
قوله لا نم ان الامكان علة المقدورية لما كان
الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتاثير لا يمكن

له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا
باتفاق المليين فثبت بذلك كون الامكان
علة للحاجة الى المؤثر القادر قوله ولو سلم
لما كان المقدور للشئ مقدورا له وجب انتهاء
جميع المقدورات الى الواجب بالذات تعالى
ثبت شمول تعلق قدرته بجميع المقدورات
قوله فان المعتزلة القايلين المعتزلة لم ينفوا
امكان تعلق القدرة الواجب تعالى بافعال
العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق
الارادة بايجاد الافعال كما يعلم من التامل في
ادلتهم قوله هذا الاستدلال بناء آه لا
يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين في
ورود المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعرية
لما اعتقدوا ان ليس التاثير الا للغير واحد
الوجود دفعوا كون ممكن غير مقدور للواجب
بانه يلزم من كونه غير مقدور له تعالى عدم



امكان صدوره عن الغير فان كل ما يمكن صدوره
عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات
واما على مذهب المعتزلة فنمنع المنع المذكور
بان يقال كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن
صدوره عن الواجب تعالى باعتبار كونه فاعلا
اي بدون اعتبار كونه مريدا وعالما بنظام
الخير اي لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور
عن الغير كونه متعلقا بقدرة الواجب تعالى
المستجمعة لجميع شرايط التاثير **قوله** فعلى قاعدة
الاعتزال على قاعدتهم لا يلزم الا جواز ان
يكون خصوصية المعدومات الممكنة مانعة
من تعلق القدرة الشاملة لجميع شرايط التاثير
بل من تعلق الارادة لا جواز ان يكون الخصوصية
مانعة من تعلق مطلق القدرة بمعنى ان الواجب
سالم تلك الخصوصية لم يقع بقدرته **قوله**
وعلى قانون الحكمة لا يمكن ان يوجد شيء الا

واجب الوجود بالذات وكل ما كان له امكان
قبول الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود بالذات
الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي
ليس له في حد ذاته وجود محال عندهم اتصافه
بالايجاد نعم قبول الوجود وقبول الحركات
يتحققان عندهم في الممكنات يدل على ذلك
ما نقل سابقا عن بهمنيار **قوله** جاز ان
تستعد المادة في هذا لا يوجب تجويز صدور
ممكن عن غير الواجب تعالى **قوله** وعلى التقديرين
آه لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع
اعتبار كونه عين العلم والارادة الى جميع الممكنات
التي لها امكان صدور عن الواجب على سواء
وان نسبة الذات من حيث هو بدون اعتبار
كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات
التي لها امكان صدور عن الغير على سواء
ولا خفاء في صدق هذين الحكمين **قوله**

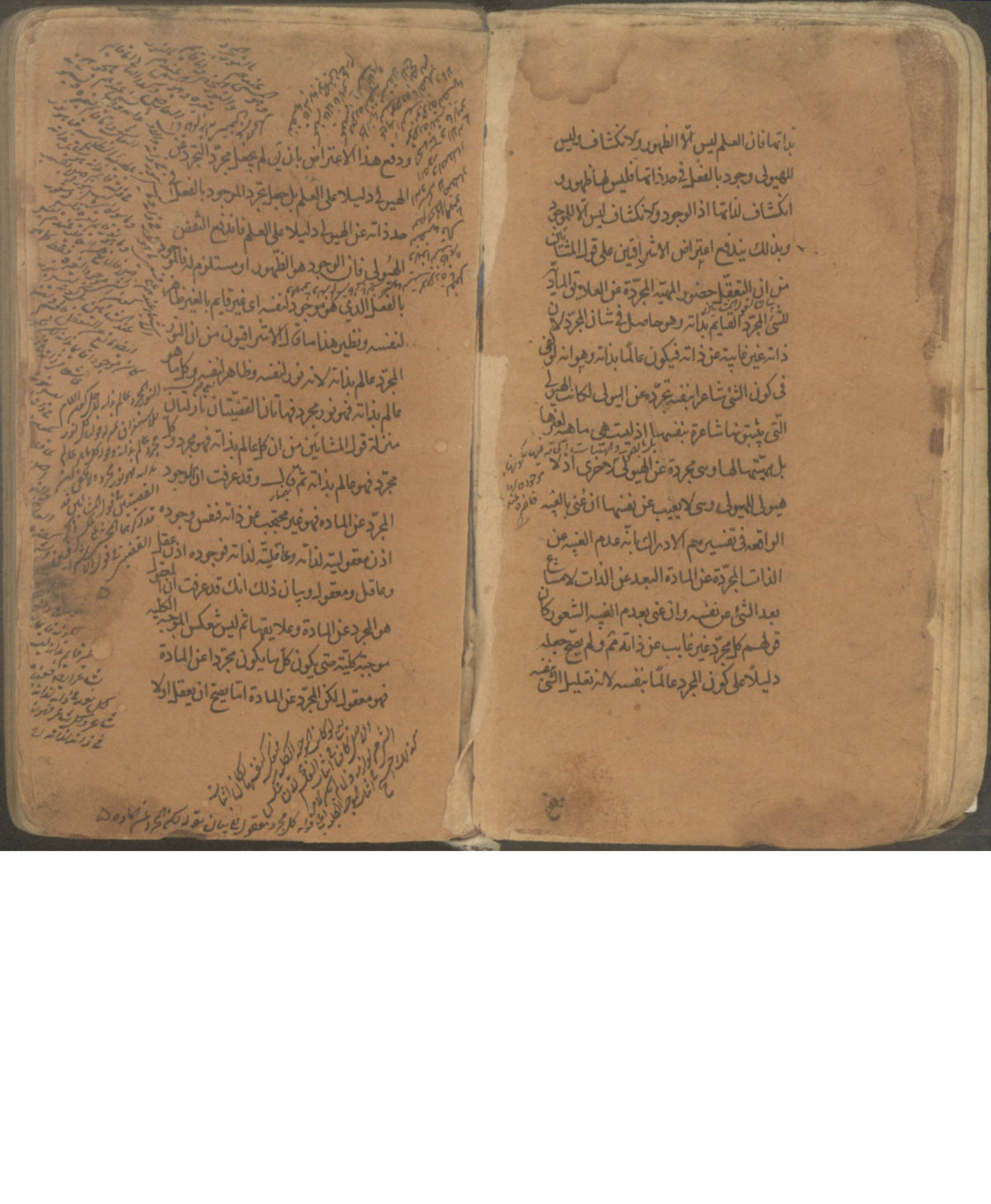
اعظمها الشوبه أو شبهة الشوبهي ان الله
تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر ولا
بد للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها بان
يقال الاشياء على خمسة احتمالات احدها
الشيء الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء
الذي لا شر فيه اصلا وثالثها الذي يتساوى
فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته
غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر و
ذات الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدأ
للشر وجب ان لا يصدر عنه الاقسام من
الاقسام المذكورة اي القسم الثالث الذي ليس فيه
الشر والقسم الرابع الذي خيريته غالب لان
ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فقول
الثنوية من ان الله تعالى لا يصير مبدأ لما فيه
شر لكن الزامهم بان الله تعالى مبدأ الاشياء
خيريتها غالب وقد تفاخر ارسطو الملقب

انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها الصور
العلمية كان مبدأ لفيضان العلوم على العلماء وكان فايض
العلوم على العلماء وعلمهم فكان عالما بالقوم باحد من الوجهين المذكورين
ثبت انه تعالى عالم بجميع الموجودات قوله اتفق جمهور
العقلاء انما قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظنوا انه
لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات تعالى بل
البعض انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في
ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا
به والبعض الذي نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم
الزايد على الذات كما يشعر به دليلهم قوله وجاز ان
يكون فوق ما هو الكائن اي جاز عند التامل في اول نظر
والاولى ان يقول وجوز والحاصل ان نظام الموجودات
على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارته يوهم خلاف
ذلك كما ذهب اليه الشافعي قوله وخفاء الضروري
على بعض العقلاء جائز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء
نفوا العلم وقد عرفت ما فيه قوله ويتمسك في كونه



عالما بالادلة السمعية لعلهم تمسكوا في عموم العلم وشموله
بجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية و
لم يردوا ما اورد عليه قوله وان لم يخطر بالبال ان اراد
بالخطور الخطور التفصيلي فيكون الالتفات بها لا من اصل
الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور حضور العلم بان
لا يكون معلوما الا بالشرع فيرد عليه ما اورده عليه الشارح
بقوله والظاهر ان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على
ما مر فان شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات يمكن اثباتها
بالشرع وايضا يمكن ان يقال انه اراد من تمسك في كونه تعالى عالما
بالادلة السمعية من العلم العلم المقدم على ايجاد الممكنات
في الاعيان فلا يرد ايضا الايراد المذكور قوله وكل
مجرد عاقل حاصل كلامهم ههنا ان المانع من التعقل انما هو
المادة وعلائقها كما ذكره بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل و
لما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده له
وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته
ان يكون ما وجوده لغيره مدركا ذاته ومدركا لها

يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه بذاته وكل ما وجوده
لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فا
لامور التي يدرك ذواتها لا يصح ان يكون مقارنة
للمادة والا لكان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن
المادة فانها يجب ان يدرك ذواتها والا لكان وجودها
لغيرها وكل ما هو محجوب بذاته فالمقارنة المادة غير مدرك
ذاته وفيه ههنا ان القوى الحسية كالبصر واللمس و
الذوق لا يدرك ذواتها ثم قال في الفصل الذي لبيان
العقل والمعقول اذ قد علمت ان معقولية الشيء وجوده
لغيره من حيث ما هو معقول واحد فاذا كان وجوده
لغيره يكون معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو
معقول لذاته واقوى الموجودات هو الوجود المستغني
عن الماهية واضعف الموجودات ما حقيقته القوة وهذا
هو الهيولى فما وجوده اقوى الموجودات فهو اقوى
في باب المعقول انتهى اقول قوله واضعف الموجودات
ما حقيقته القوة اشارة الى لمية كون الهيولى غير عالمة



بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف وليس
للهيولى وجود بالفعل فی حد ذاتها فليس لها ظهور و
انكشاف لذاتها اذ الوجود والانكشاف ليس الا للموجود
وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين على قول المشائين
من ان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية
للشیء المجرد القايم بذاته وهو حاصل فی شان المجرد لان
ذاته غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه لو كفى
فی كون الشیء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى
التی يثبتونها شاعرة بنفسها اذ ليست هی ماهية لغيرها
بل هيئة لها وهی مجردة عن الهيولى لاخری اذ لا
هيولى للهيولى وهی لا يغيب عن نفسها ان عنی بالغيبة
الواقعة فی تفسير هم الادراك بانه عدم الغيبة عن
الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لامتناع
بعد الشیء عن نفسه وان عنی بعدم الغيبة الشعور كان
قولهم كل مجرد غير غايب عن ذاته ثم فلم يصح جعله
دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشیء بنفسه

ودفع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل مجرد التجرد عن
الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل فی
حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض
بالهيولى فان الوجود هو الظهور او مستلزم له فالموجود
بالفعل الذی هو موجود لنفسه ای غير قايم بالغير ظاهر
لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقيون من ان النور
المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو
عالم بذاته فهو نور مجرد فهاتان القضيتان نازلتان
منزلة قول المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل
مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الوجود
المجرد عن المادة فهو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده
اذن معقولية لذاته وعاقلية لذاته فوجوده اذن عقل
وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول
هو المجرد عن المادة وعلايقها ثم ليس تنعكس الموجبة الكلية
موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة
فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما يصح ان يعقل اولا

يصح ان يعقل ومحال ان لا يصح ان لا يعقل فان كل ما يصح

يمكن ان يعقل فاذن انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه

شيء حتى يصير معقولاً بالفعل او بان يتغير فيه شيء حتى يصير

كالحال في المعقولات بالقوة التي يحتاج الى تجرد يجردها

عن المادة حتى يصير معقولاً بالفعل فاذن المجرد بالفعل

لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولاً بالفعل

فهو اذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن

عاقلا لذاته لكان معقولاً بالقوة وقد فرضناه معقولاً

بالفعل هف انتهى اقول يمكن الاستدلال على ان

كل مجرد عالم بان النفوس الانسانية المجردة عالمة ومنشا

عالميتها ليس الا تجردها وفي الجملة حكم الحكماء بان كل

مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشا من التفتيش عن احوال

النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل

على اثبات العلم الباري تعالى بان العلم كمال مطلق للموجود

من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع

على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب لذاته

فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته والثاني

انه تعالى عالم بذاته ولا يخفى ما في حمل عبارة المص على هذا

الوجه والاولى ان يحمل عبارته على احد من المعاني الثلثة

المذكورة سابقا اما الاول فلان العلم في تقرير

هذا الدليل على النهج الذي في المواقف وشرحه هو انه

تعالى يعقل ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول

فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية

للشيء المجرد القايم بذاته وهو حاصل في شانه لان

ذاته مجردة غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته و

اما الثاني فلان ذاته مبدأ لما سواه والعلم بالعلة

يوجب العلم بالمعلول فغير الشارح عبارته الى ما ذكره

واورد عليه جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف

وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم

اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم

وعلى التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقصود

منهما حاصل ويرد عليه انا لا نم وقد عرفت

ان هذا المنع مندفع بان العلم اما الحضور المذكور او
امر يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا
المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم
عبارة عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون بديهيا بخلاف
عبارة الشارح فان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو
لازم له بديهي لا خفاء فيه ودفعه عن عبارته بما مر لا
اليه من انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية
وذاته بذاته تحدسوا من ذلك ان التعقل عبارة عما
ذكره او عما يلزمه ذلك والحق هو الثاني وبذلك يحصل
المقصود كما مر فلم لا يجوز ان يشترط فيه عدم
جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم
في العلم بعلم من علم الانسان بنفسه واما كون الحواس
غير عالمة بانفسها فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة
لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في
هذا المنع على تقرير الشارح ان يستفسر من عدم الغيبة
المشتمل عليه قوله لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيقال

ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرده لا يستلزم
العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا يتصف
بالعالمية وان اريد به الشعور والانكشاف فهو ممنوع
غير بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقرير الشارح فوجب ان
يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل
كما هو مذكور في المواقف ومع لاجل اندفاع المنع الثاني
لا يحتاج الى التتمة المذكورة في عدم كون العلم مشروطا
بتغاير العلم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد
عرفتها بما مر واما ان العلم بالعلة الخ اقول
خلاصة الدليل الاخير ان الواجب الوجود في اعلى مراتب
التجرد فيكون عالما بذاته وذاته علة فاعلية لجميع الممكنات
اما بغير واسطة او بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع
الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف
الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بذاته بما
يصدر عنه بديهي ولنعلم ان الواجب الوجود علمان
احدهما علم كلي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه



باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات
فالبهمنيار بيان ذلك ان حقيقة حقيقة بسيطة عنها مفصل
المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات
المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا
وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون
بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك
جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء الى ان تملأ دستة كاغذ
بل ما عنده اشد تجريدا انتهى ففي الشهود العلمي الكمالي كان
ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الممكنات به عالما ومعلوما
والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار
الفارابي حيث قال في الفصوص واجب الوجود مبدأ
كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث
هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه
بذاته نفس ذاته فتكثر علمه بالكل بعد ذاته ويتحد الكل
بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وثانيهما علم تفصيلي
وهو عين ما اوجد في الخارج والمدارك ومراتبه اربع

احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة
وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء
فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو
مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى
العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى
باقي المراتب التي بعد هذه المرتبة وثانيها ما يعبر عنه
في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ
حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند
الواجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين
اللتين بما فوقهما وثالثها كتاب المحو والاثبات
وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات
المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية
والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة
بذواتها عند الواجب الوجود تعالى ورابعها الموجودات
الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها

فانها بذواتها حاضرة عند الواجب الوجود تعالى في مرتبة
الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية
او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات
عينية حاضرة بذواتها عند الواجب الوجود تع في مرتبة
الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اخر
وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة على
القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول اما انها
انه لما كان وجود العلة يغاير وجود المع اتجه على
القول المذكور ان حضورها غير حضور معلولها فح
ان اريد بحضورها حضور المع فهو الحضور اما
بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم كون ذاته تعالى
محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة
وهو بط او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل
الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق آخر هو قيامها
بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة
لان الصورة القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء

فلو فرض ان يكون لامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس
آلة لادراك النفس كان الواجب تعالى لذاته محتاجا في
ادراك المعلولات الى الآلة وهو بط ومنها انه
لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان
يكون جميع ايجادات الواجب الوجود مسبوقا بالعلم
فلزم التس او الانتهاء الى علم بمعلول هو عين ذاته تعالى
وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها
اما اندفاع السؤال الاول فبان يق ان حضور المعلولات
الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم
المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكية
سواء كانت صور المحسوسات او كانت صور المعقولات
فبطريق آخر هو قيامها بامر آخر حاضر بذواتها عند الواجب
تعالى ولا محذور في ذلك فان مناط الانكشاف بالعلم
من الامور الثلثة اما العينية واما القبول واما الحضور
ولا محذور في احتياج الواجب تعالى بالذات الى معلول
في امر غير كمالي كالحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى



واما اندفاع الاشكال الثاني فبان يق ان اريد بتعقلهم
علمه بالعلة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول
ان ذلك مستلزم للعلم بالمع قبل ايجاد المع فان اريد
بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للعلم الاجمالي
الذي هو عين وجود العلة الغير الغائبة عن ذاتها
والعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة او
العلم الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع
الايجادات محذور فان القول بحضور العلة مغاير
لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد
بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد
بذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول
سواء كان قبل الايجاد او معه امكن اختيار كل من على
الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون
جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي فلا محذور و
ان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي
بالمع حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم

منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم تغايره علمه بالعلة
على جميع الايجادات واعلم ان للمشائين وهم اساطين
الحكمة مذهبين في علم الواجب تعالى احدهما انه تعالى كان
ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه الصورة العلمية
للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نحو
ما هي في العلم المتقدم وقد اشار بهمنيار في تحصيله
الى هذا المذهب بقوله واذا كان واجب الوجود تعقل
ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام
واللوازم التي هي معقولاته وان كانت اعراضا موجودة
فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود
بذاته هو بعينه كونه مبدأ اللوازم اي معقولاته بل انما
يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون
ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها
بالكمالية انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في ان توجد
له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به
لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي

صور معقولة لا بمعنى ان تلك الصور تصدر عنه فتعقلها
بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه
وهي معقولة له فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له
فمعقوليته اذن فعلية انتهى فان قيل اقول لا بعد هذا
الكلام وليس تجرده اي الواجب تعالى بحيث تحصل له تلك
المعلومات بل تجرده بحيث يصدر عنه تلك المعلومات
وليس هو عالما لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه
يصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعلومات مع كثرة
عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته حقيقة
تصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط
عندنا علة للمعلومات المفصلة الى آخرها نقلا عنه شفا
وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عين ذاته قلت
لما كان ظاهر الكلام السابق يدل على انه اختار مذهب
الحكيم ابن الملطي وهو ان جميع الايجادات العينية مسبوق
بالعلم الزائد على الذات وجب حمل الكلام الاخير
وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرتها على العلم

المقدم على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات
العينية وهذا العلم المقدم هو عين ذاته وهو العلم
الاجمالي بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني هو ان اول
ما صدر عن الواجب الوجود بالذات جوهر فيه جميع صور
باقي الممكنات وهو اختيار ابن الملطي فعلى مذهبه يكون
الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير للذات الى آخر
بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية
مسبوق بالعلم الزائد على هذا المذهب وصاحب
الشفاء فيه متحير بين هذين المذهبين لما في كلامه منهما و
اختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر
عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني نفي
الاختيار بالنسبة الى الجوهر العيني الاول بناء على ان الاختيار
لا يوجد بدون العلم المقدم المتحد مع المعلوم نحو من
الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون عين ذات الواجب
تعالى عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار
صاحب الهداية وبنيانه هذا المذهب واما المص

فلم يتعرض ههنا لنحو العلم الكمالي المتقدم على الايجاد الا
بالاشارة واما في شرح الاشارات فهو يخالف صاحب
فاختار المذهب الثاني لما في المذهب الاول من الامور
المذكورة في الاشكالين المذكورين سابقا واشار
فيه الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرته اولا وما يدل
على ان هذا التحقيق الذي اخترته هو المختار عندا
ما قاله في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم وهو انه
كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء
كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين
كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء
كان في حال استحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون
مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم
على الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني بالاعتبار
الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول
وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير
ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار

الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم
بذلك الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات وادراك
الاول تعالى بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون بعين
ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك
ولا يتغاير ولا يتعدد الا بالاعتبار واما المعلولات
القريبة منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلولات
ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعدد ان
الا بالاعتبار ويتغاير بينهما المدرك ثم قال المص ما حاصله
راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي والغرض
من هذا التطويل هو الاطلاع على مذهب الحكماء وعلى
حقيقة ما هو مختار المص رحمه الله تعالى والتغاير
اعتباري اي التغاير بين العلم والمعلوم والعالم
في العلم الاول تعالى لذاته اعتباري وكذا التغاير
بين العلم والمعلومات في علمه تعالى بالمعلومات بالذات
التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية
فهذا الكلام جواب عن كل من السؤالين اللذين احدهما
م المص



ان العالم ما حضر عنده المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا
يصح الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته والجواب ان التغاير
الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة
وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي
امر يكون سببا لانكشاف المعلوم فوجب تحقق المغايرة
بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون
في علم الاول تعالى بذاته وبالمعلولات التي هي معلومة
بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتباري كاف
في ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها فان الصور
العقلية التي هي معلومة بالذات عين العلم بها فهي من
حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة بذاتها
علم وايضا منهم من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزامه
الغيبة ضرورة مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى جوابه
ايضا بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت ولما تقرر
السؤال والجواب عنه على وجه ذكره الشارح فلا يناسب
ما ذهب اليه المصنف من ان العلم والعالم والمعلوم واحد

في علم الاول تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة
ومنهم من ... الى قوله والى هذا المعنى اشار الانبا
تي ومنهم من التزم ان العلم يستدعي صورا مغايرة
للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات ولهذا
التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالات المذكورة
سابقا ان معقولاته تعالى صور متباينة متقررة في ذاته
تعالى وذلك لا ينافي وحدته الذاتية ورده المصنف في شرح
الاشارات بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين ان
العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية
بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراكه الى صورة غير صورة
ذاته التي بها هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
التي بها هو واعتبر عن نفسك انك تعقل شيئا
بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك
لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع
ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل

ذلك الشي بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان
تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتبارات ذاتك
المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما تصدر عنك بمشاركة
غيرك بهذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما تصدر عنه
لذاته من غير مداخلة غيره فيه ثم قال ولا يظنن
ان كونك محلا للصورة العقلية شرط في تعقلك
اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما
كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك
الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت
تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشي لفاعله
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشي لقابله
فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة
له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي
حالة فيه فاشار الى هذين القولين بقوله ولا يستلزم

العلم

العلم صورا متغايرة فيه ولما كان البيان سهل المأخذ
بادي التوجه لم يلتفت اليه ودفع الظن المذكور لانه
منشأ الحكم المردود المذكور لان نسبة الحصول
له معنيان احدهما ان حصول مجموع المعلولات
التي منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل
في الفاعلية اشد تاثيرا في الانكشاف من حصول
الصور الادراكية لعلتها القابلية التي لم تكن علتها
الا بالمشاركة كما مر مما نقل عن المص وثانيهما ان حصول
المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه حصولا
لغيره اولى من حصول الشي لقابله كما مر في كلام المص
المنقول ولا شك في ان شرط الادراك انما هو الحصول
للمدرك او منه او الحضور عنده لا حصوله فيه كما في
ادراك نفس الانسان الصور الخيالية والحسية
كما مر الاشارة اليه في كلام المنقول وذلك
بالوجوب ثم لم يذكر الشق اللازم الذي هو المط
اي قولنا لما كان حصوله للقابل علما كان حصوله

الى تحصيل الصور

للفاعل علماً بالطريق الاولى وقيل عليه ان ذلك غير
لازم لان كون الشيء عالماً بالشيء يقتضي وجود ذلك
الشيء في الشهود العلمي ووجود المع في الخارج وان
كان لازماً لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب
هذا النحو من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط مصحح
للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجدي
تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة
بل للقايل ان يقول ان هذا كما يقال ان نسبة السواد الى
قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى
منشأ الاتصاف بالسواد فلا بد ان يكون الثانية
منشأ الاتصاف به اولى وهذا مما لا يقول به عاقل
اقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول
للمجرد من حيث هو حصول بل من حيث هو منشأ الحضور
عنده وليس لخصوص الوجود الظلي او العيني مدخل في
ذلك الاقتضاء ولا خفاء في ان صدور المعلومات
عن العالم بذاته الفاعل بلا تشريك الغير يقتضي الحصول

والحضور

والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل
العالم بذاته للصور الادراكية لها ومن اقتضاء تعلق
النفس المجردة بالقوى الحسية المصورة بالصور
الادراكية الحسية لها والحاصل ان منشأ العلم
ليس الا الحصول للمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة
الفاعلية لهما اتم من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق
التدبير واما منشأ اتصاف الشيء بامثال السواد
فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء
يرتبط بفي او باللام او عن بخلاف منشأ العالمية
فانه ليس الحصول المخصوص بالحلول في المجرد بل هو
شامل له وللحصول له وللحصول عنه فحاصل تحقيق
المص انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته
كذلك يكون علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته فانه
قال في شرح الاشارات بعد تزييف كلام صاحبها
وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة قد علمت
ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير في ذاته وبين



عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ماتق
وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا
حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا
اعني المعلول الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود
من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين ايضا كذلك فاذن وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج
الى صورة مستانفة تحل ذاته تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلول لها
لحصول صور فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول
الواجب وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان الاول الواجب
تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها
بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على
ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة من غير

لزوم محال من المحالات المذكورة وهذا اصل ان حققته
وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء
الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء انتهى وليعلم ان للعلم معاني ثلثة احدها
الانتزاعي لا سيما في المصدري الذي اشتق منه علم
ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم
الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك او غير
الغايب عنه او غير المخفي عنه كذلك وثالثها ما
تقبله به على استحضار المنكشفات بالذات وبعد
تذكر هذا والابحاث المذكورة اندفع جميع السؤالات
الخمس المشهورة التي احدها ان صيغة العالم مشتق من
العلم فوجب ان يكون العلم قايما بالعالم فلا يصح كونه
عين العالم ولا كونه عين المعلوم المباين للعالم
كما مر واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم انما يشتق
من العلم الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصح ان
يكون عين العالم او يكون عين المعلوم بالذات انما هو

العلم الحقيقي واذ جعل صيغة العالم ماخوذة من العلم الحقيقي
كان اشتقاقه جعليا وهو معنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي
سواء كان عين العلم القايم بنفسه او ارتبط به العلم ونظيره
ذلك ما قيل في صيغة الموجود الماخوذة من الوجود الحقيقي
وثانيهما ان التحقيق المذكور الذي هو مختار المص يقتضي
ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى
ان يق هو من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له من
حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف مع انه لا بد
من ان يق ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم
بالذات لكنه تغايره بالاعتبار فهو من حيث هو علم متقدم
عليه وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج وانه اعم
بان يق ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي
المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات والتحقيق ان
يق ان هذا العلم الذي هو عين ذاته تعالى علم تفصيلي
بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع
اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي لخصوصية

شيء الى الشيء الذي يتميز به كنسبة الصورة الادراكية
المخصوصة للشيء الذي يتميز بها اليه واما الثالث فلما
قال صاحب الشفا فيه واعلم ان المعقول قد يوخذ من
الشيء الموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة
من الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها
ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان
توجد ولا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود
كنسبة البناء الى الصورة البنائية هذا فاعلم ذلك
فان الغايب المطلق في طي الشاهد الخاص وبذلك
التحقيق يندفع السوال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي
الذي نسبته الى جميع المعلومات على السوية ولا يصح
ان يكون منشا لصدور لخصوص الصادر الاول ورابعها
انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالامور الغير المتناهية
واندفاعه بان يق ذلك جاير في العلم الاجمالي وخامسها
ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي هو ايجاد المنكشف

المعنى

بذاته وكلام المص يدل على ان الموجود المنكشف بذاته

هو العلم وانه ناعه ظاهر لا يعلم الجزئيات

المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية موجودات

عينية او صورا ادراكية محسوسة او معقولة لاجراء

الدليل المذكور في كل منهما بل هذا الدليل يجري في المتغيرات

سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية فاما

ان يزول عنه زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا

ليس في الدار في الآن المقدم او في شيء من الازمنة لا

بان يعلم انه [illegible] على الاطلاق لان المطلق لا

ينافيه [illegible] فهو ليس في الدار في الآن الذي

ليس فيه الدار فانه لا ينافي كونه في الدار في الآن السابق

الذي كان فيه في الدار وعلى هذا يلزم ان لا يكون

بقاء ذلك العلم الاول [illegible] له موجبا للجهل فلا يتحقق الزوال

المذكور في الواجب الوجود تعالى كما لا يخفى فالدليل

المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات على الواجب تعالى لان

ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء

المذكور كما لا يخفى ولا يكون الجواب مطابقا لاجراء

الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق المذكور

الجواب

هو ان يقال اذا لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته في

ان حضر عندنا جزئي آخر ثم حضر عندنا ذلك الجزئي كان

في ان وجوده لزم التغير في علمنا والواجب الوجود

منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي

متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن ذلك ويمكن حمل عبارة

الشارح على هذا التقرير بصرفه عن الظاهر لان العلم

عنده هذا انما يناسب [illegible] الاشعري ولا

يناسب التحقيق الذي [illegible] الشاهد [illegible]

بل المناسب ان يقال ان العلم عندنا نفس المعلوم

فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم

منه التغير في ذات العلم انما يلزم منه التغير

في الحضور الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي

اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى واجب الوجود

كتغير الايجادات واليه اشار المص بقوله وتغير

لاضافات ممكن قال الحكماء اقول يجب اولا
ذكر كلام الحكماء الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر ضعف
تاويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي لا
مجمجة فيه ثالثا لصاحب الشفاء من انه لا يجوز ان
يكون واجب الوجود تعالى لذاته عاقلا للمتغيرات
مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا محضا
بل على نحو اخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل
عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة غير
معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة
ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون
واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان
عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم
تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة
للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم تكن
معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى
ان كل صورة محسوسة وكل صورة متخيلة فانها تدرك

مجمجه مجمج الرجل اذا لم يبين
صح

من حيث

من حيث هي محسوسة او متخيلة بالة متجزية وكما ان
اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له
كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل
دايما كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء
شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
وهذا من العجايب التي يحوج تصورها الى لطف
قريحة انتهى واقول يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات
الكاينة الفاسدة لا ينكشف عند واجب الوجود
الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف
عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة
باعتباره ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما نشأ
من غطاء على البصيرة ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر
القايل بذلك النفي فان واجب الوجود تعالى مبدأ
لوجود الموجودات الكاينة والفاسدة سواء كانت
كلية او جزئية فيصدر عنه منكشفة اذ لا مانع من
الانكشاف اصلا فان واجب الوجود تعالى يعلم بذاته

كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتيهما
حين كونهما موجودين ولا يحتاج في ادراكه تعالى
الى الآلة والعجب كل العجب ان هذا القايل صرح بان
واجب الوجود تعالى مبدأ الكل وجود وبان لا يعزب عنه
شيء شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في
الخارج غير حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود العيني
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من
الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار الوجود العيني ولا
باعتبار الوجود الظلي في علم الله تعالى وما يعزب عن
ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى
وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء لذرة
من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور
باعتبار الوجود العلمي المقدم على الايجاد العيني لان
جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عند

فنجر

واجب الوجود تعالى في اوقات كونها موجودة في الاعيان
والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة ولا في الاضافة
لا في الذات ولا يحذور فيه كما اشار اليه المصنف بقوله
وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا المبحث ان
جماعة من متعصبي الفلاسفة اتفقوا وقالوا انما يجب
تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما
له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهم المتاخرون من
كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية
انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصص ينضم اليها وهو
المسمى بالتشخص ولما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان
المدرك كليا واذا ادرك وقيد الماهية النوعية به
صار المدرك جزئيا ولهذا حسبوا ان كون علمه تعالى
بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علمه تعالى
بهذا المخصص وتاكد هذا الحسبان عندهم بان الحكماء
يمنعون حصول صورة الجزئيات المادية للمجردات
فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية

وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له ادنى
مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية و
الجزئية نحو من الادراك لا التفاوت فى المدرك
فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث
لا يشذ عنه شئ من الاشياء ولا يعزب عن علمه
مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولكن علمه تعالى
بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكل ما ندركه نحن
بطريق الاحساس كالتخيل فانه تعالى مدرك له بطريق
التعقل وكما ان كثيرا من الصفات فى حقه تعالى نقص
وان كان ذلك فى غيره تعالى كمالا كذلك الادراك
التخيلي مثلا نقص فى حقه تعالى فهم لا ينفون علمه تعالى
بشئ من الاشياء بل ينفون عنه تعالى التخيل والاحساس
مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والمتخيلات
ولا يثبتون فى الاشخاص المادية ما ليس له مهية كلية
حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا
يتعلق بهذا القدر تكفيرهم سواء تم دليلهم على ذلك

اولا

اولا وسواء طابق الواقع حاله اولا اقول فى
تاويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تامل لان حاصل
التحقيق الذي هو مبنى ذلك التاويل ان يكون شخص واحد
بوجه واحد معلوما العالمين بحيث يكون عند احدهما
جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك بطريق
الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع من فرضها فيه عند
الآخر بواسطة انه مدرك بطريق التعقل وههنا ثلثة
احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك
العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري
ولا شبهة على هذا الاحتمال فى ان هذا المعلوم اذا
كان مانعا من فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا
عنه عند الآخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيهما ان يكون
المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات
لاحدهما مانعا عن فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات
للآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل
له فى تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون

الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لا احدهما والمعلوم
بالعرض للاخر وهو قسمين في بادي النظر وان كان
بثاني النظر ظهر بطلان احد القسمين وصار القسم الثاني
في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وفي الجملة لا اخفاء في
ان الممكنات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها
الحوادث المتغيره ان كانتا معلومتين بذاتيهما لواجب
الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بهما في
الشهود العلمي والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا
معلومين له تعالى الا بالعرض اي بالعلم المقدم على الايجاد
لزم ان يعزب عنه شئ باعتبار الوجود العيني تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي يتعلق به كفرهم
ذلك ينافي قولهم من ان انكشاف العلة عند ذاتها
مستلزم لانكشاف معلولها عندها فقولهم هذه
من انه انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا ان بعض الامور
ليس معلوما له تعالى ان كان في العلم المقدم على الايجاد
العينية لورد عليهم ان كلام المتاخرين في التكفير ليس

الا في العلم الذي هو مع الايجاد وهو الحضورات
الزمانية التي لم يتحقق قبل الايجادات وان كان في العلم
الذي هو مع الايجادات فكون الشخص بذاته متحققا
في الاشخاص المادية لا يوجب خروجه عن متعلقات هذا
العلم الذي هو عبارة عن الحضور بل الحاضر بذاته نعم
ذلك الشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا
بالعلم المغاير لذات العلة على اعتقادهم واذ اتقدم
هذا ظهر حال قولهم فلنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى
بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا بذلك العلم العلم
المقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه وان ارادوا
به العلم الذي هو الحضور المتجدد الذي صح القول
بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك يتعلق كفرهم وايضا
ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الخ فانه
ان اريد به العلم الذي هو الحضور الزماني المتجدد
الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم يخف على احد عنده
التامل في كلامهم انهم لم يثبتوه وبذلك تعلق كفرهم

الزماني

ظهر حال قولهم فكل ما لا ندركه نحن بطريق الاحساس وا
لتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل
ماهو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلام بهمنيار
حيث قال المعلوم المجرد عما سواه او ما يقارنه مقارنة
غير مؤثرة يسمى معقولا والمعلوم بما هو مخالط لغيره يسمى
محسوسا ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد
به ادراك المحسوس والمتخيل لا بحاسة بل بالحضور
ذاته وصورته الحسية والخيالية كما هو حاضرة عند
النفوس الناطقة ورد عليه ان هذا هو الذي نفاه
الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير ويتعلق بذلك
النفي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل ينفون عنه التخيل
والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات
والمتخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات
والمتخيلات ادراكهما باعتبار الحضور العيني ورد
عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التامل فيما نقل
عن صاحب الشفاء وفيما قاله في الاشارات وهو

قوله

قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل
فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه
بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر
وقوله قبل القول المذكور ثم ربما وقع ذلك الكسوف في الخارج
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع و
ان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك
آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك به ويزول مع
زواله وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا ولهذا ونظيره حكم الغزالي بكفر قائله
ان اريد باثبات ادراكهما باعتبار صورتيهما الظلية
لا باعتبار حضور ذاتيهما بحسب الوجود العيني ورد
عليه ما ورد على اختيار الشق الاول وايضا ظهر حال
قولهم ولا تتشوش في الاشخاص المادية ما ليس له مهية
كلية الخ فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع
او لا لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قائله كما مر

واما قولهم فی تحقیق مذهبهم ان مناط الکلیة والجزئیة
بنحو من الادراک لا التفاوت فی المدرک فقد نبّه حاله فی
الحواشی السابقة فی مبحث التشخص ومما یتعلق بهذا المبحث
ما قال المص فی شرح رسالته القدیما فی تحقیق العلم من ان
الحکماء الظاهرین قالوا انه تعالی عالم بالجزئیات علی
الوجه الکلی لا علی الوجه الجزئی فقیل لهم لا یمکن ان یشکروا
وجود الجزئیات علی الوجوه الجزئیة المتغیره وکل موجود
فهو فی سلسلة الحاجة یستند الی الباری تعالی الذی
هو مبدئه وعلته الاولی وعندکم ان العلم التام بالعلة
التامة یستلزم العلم بمعلولها وان علم الباری تعالی
بذاته اتم العلوم فانتم بین ان تعترفوا بعلمه تعالی بالجزئیات
علی الوجوه الجزئیة المتغیره وبین ان تقروا بانثلام احدی
المقدمات المذکورة اذ من الممتنع ان یستثنی من
الاحکام الکلیة العقلیة بعض جزئیاتها الداخلة فیها
کما یستثنی من الاحکام النقلیة بعضها للتعارض
الادلة السمعیة ثم ذکر تحقیقا فقال اذا کان المدرک

متعلقا

متعلقا بزمان او مکان فانما یکون الادراک منه بآلة
جسمانیة لا غیر کالحواس الظاهرة والباطنة فانه یدرک
المتغیرات الحاضرة فی زمانه ویحکم بوجودها ویفوت
ما یکون وجوده فی زمان غیر ذلک الزمان ویحکم بعدمه
بل یقول انه کان او یکون ولیس الآن ویدرک المتغیرات
التی یمکن ان یشیر الیها ویحکم علیها بانها فی ای جهة منه
وعلی ای مسافة ان بعد عنه واما المدرک الذی لا
یکون کذلک ویکون ادراکه تاما تاما فانه یکون محیطا
بالکل عالما بان ای حادث یوجد فی ای زمان من
الازمنة وکم یکون بینه وبین الحادث الذی بعده او
قبله من المدة ولا یحکم بالعدم علی شیء من ذلک بل بدل
ما یحکم المدرک الاول بان الماضی لیس موجودا فی الحال
یحکم هو بان کل موجود فی زمان معین لا یکون موجودا فی
غیر ذلک الزمان من الازمنة التی یکون قبله او بعده
ویکون عالما بان کل شخص فی ای جزء یوجد من المکان
و ای نسبة یکون بینه وبین ما عداه مما یقع فی جمیع

جهاته وكم لابعاد على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء بعينه
بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم
او حاضر او غايب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبته
جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن
او بالمكان او بالحضور او بالغيبة او بان هذا الجسم قدامي
او خلفي او تحتي او فوقي من تقيد وجوده في زمان
معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم
واكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي
انتهى اقول الى هذا الاصطلاح اشارة بقوله في
هذا الكتاب وانه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي
اى يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه
شيء منه ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكر واما العلم
بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح لمن يدرك
ادراكا جسمانيا بآلة جسمانية في اي وقت معين ومكان
معين وكما ان الباري تعالى يقال انه عالم بالمذوقات
والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام

اولا

او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية
ولا يثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات
المتغيرة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه
تعالى لا يثلم في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك
تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية
انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات
التي بينه وبينها فقط انتهى واقول كلام هذا
المحقق في ذاته صحيح من اوله الى آخره ولا شبهة فيه
ولا يرد عليه ما اورده سيد المدققين عليه من
انه منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض
معلولاته كالجزئيات المتغيرة على وجه يدرك
بالآلات الجسمانية وكالحضور والغيبة غير معلوم
له تعالى عن ذلك مع ان القاعدة المذكورة تقتضي
معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة تسليم
للايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك
لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة جميع الازمنة اليه

نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات
الى الزمان المعينة في الوجود سواء كانت منطبقة او غير
منطبقة لا بانطباق فقط والا لم يكن الاجسام التي في
زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد
المدرك لا بالة جسمانية مع انه بري عن التغير يصدق
عليه انه مع الزمان في الوجود ولا خفاء في ان نسبة
جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة وان اختلاف نسبة
الشي الى الزمان يكون على جهتين احديهما باختلاف
ذلك الشي كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في
الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني باختلاف
الزمان كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في
الوجود دون الغد لفقدانه واختلاف نسبة المجرد
المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في الحال
في الحال لكونه معه في الوجود لا الماضي والمستقبل
لفقدانهما لا لفقدانه وفي الزمان الماضي فيه
لا في الحال والمستقبل لفقدانهما واما ثانيا فلان قوله

لا يحكم بالعدم على شي من ذلك غير مسلم وكذا قوله
لا يحكم على شي بانه موجود الان او معدوم اذ قد عرفت
ان نسبته الى اجزاء الزمان يختلف باختلاف اجزائه ولم
لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان
في الماضي او يكون في المستقبل كما انا قد نحكم بعدم شي في
الحال مع ذلك العلم وان يحكم بان شيا موجود الان يعني
كونه مع هذا الان في الوجود دون الاخر فان الاشارة
الى الان ليست حسية حتى يقال ما هو بري عن الحاسة
لا يصح ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شي بانه موجود
هناك او معدوم فان اراد بلفظة هناك الاشارة الى
مكان قريب من مكان المجرد المذكور فمسلم لانه ليس له مكان
فلا يكون مكان قريبا من مكانه لكنا ايضا لا نحكم على شي
بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب اليه ثم وان
اراد بها الاشارة الى مكان قريب من مكاننا فلم لا يجوز
ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة عقلية
وانما قلنا لا يرد عليه شي من تلك الانظار لان جميعها

مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس فی کلام هذا
المحقق اعتراف بان بعض معلوماته تعالی غير معلوم له تعالی
فان الجزئيات المتشخصة معلوم له تعالی بالاطلاع الحضوری
لا بالصور فقط ولا بالالات الجسمانية بان يكون محتاجة
اليهما على نحو احتياجنا اليهما واما الحضور والغيبة
فهما معلومتان له تعالی بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة
اليه تعالی فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور حضور امر من
شانه الغيبة او المراد منه الحضور فی مکان المتكلم او فی
زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس بزمانی ولا مكانی واما
اندفاع النظر الثانی فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة
والامكنة بالنسبة اليه تعالی نسبة واحدة انه تعالی غير مختص
باحد من الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه
تعالى ما يوجد فی احد الازمنة والامكنة بل جميع الموجودات
فی الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالی كل فی
وقته ومكانه والتغير انما يكون فی المعلومات والعلوم
التی هی عينها فی الحضورات التی هی النسب بينه تعالى

وبينها

وبينها كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير فی معلوماته و
معلولاته والاضافات التی بينه تعالی وبينها وليعلم ان
التغير فی الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل
حضور بزمان ومکان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار
انها واقعة فی الازمنة والامكنة كل فی زمانه ومكانه فاعلم
ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله
ولا يحكم بالعدم على شئ من ذلك انه تعالی لا يحكم
بالعدم المطلق عليه او بالعدم فی الحال بمعنى زمان
مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شئ بانه موجود
فی الان او معدوم انه لم يحكم على شئ بانه موجود فی
ان وجوده او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالی منزه
عن ان يقال بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها
حال بالنسبة الى ذاته ووجوده واما قول المعترض
واما قوله لا يحكم على شئ بانه موجود هناك الخ فدفعه
بان يقال المراد الشق الاول من الترديد ولا محذور فيه
اذ قوله لكنا ايضا لا يحكم على شئ بانه موجود هناك الخ

لا يخل بالمقصود فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام
الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان الواجب الوجود يعلم
الجزئيات على وجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات
بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه شيء منها لا انه تعالى
يعلم بعضها ويفوت عنه بعض آخر كما هو شان الممكن وهذا
معنى صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفة سيما
المتاخرين اليه بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع
الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف وقال في تاويل
كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات
بوجه يشابه الكلي في ان لا يتغير العلم بها وهو مختار
الشارح في توجيه كلام المصنف وتوجيه اقوال الحكماء ولا يخفى
ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى التحقيق المتقدم كما لا
يخفى علمه تعالى ليس علما زمانيا اقول لا
شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها
العيني وهو عبارة عن حضورها بل الحاضر باعتبار
ذلك الوجود زماني اي واقع في الزمان فان الحوادث

لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار
الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة فلا يتجه اما ان
يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما
بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما بها وعلى
التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا
اي واقعا في الزمان نعم العلم المتقدم على الايجاد ليس
زمانيا ولا تغير فيه اصلا وهو اما اجمالي هو عين ذات
واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا
العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على
الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد من هذين
التاويلين اللذين وقعا في عبارة المصنف وبعض الفضلاء
واما تفصيلي فلا حاجة الى احد من هذين التاويلين
فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما تعلم على الوجه
الكلي فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما
بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت الايجاد يكون معلوما
بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه

واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا قد عرفت ان علمه تعالى
الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص
بالزمان فيتصف باعتباره وباعتبار صفاته الاعتبارية
الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم
وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع في
القرآن المجيد اذ الحال معناه زمان حكمي هذا
لم يناسب هذا المذهب الاشعري وان اريد به مطلق
الحكم الحادث او المطلق فلا بد ان يدل على ما هو المط والصواب
ان يقال الحال زمان فيه وجودي وتكلمي والماضي زمان
قبل زمان وجودي وتكلمي والمستقبل زمان بعد زمان
وجودي وتكلمي فمن كان علمه ازليا ان اريد
بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود
تعالى فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان ان الجزئيات
من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد
به العلم الزائد على الذات لم يناسب المذهب البعض
الذين قالوا بالعلم الزائد على الذات ولا يناسب مذهب المتكلم
القديم

فالله سبحانه وتعالى عالم عندهم ايضا لا شبهة
في تحقيق هذا العلم ولكن لم ينحصر علمه تعالى في ذلك بل له
علم آخر حادث وهو الذي يعبر عنه عند الاشعري
بتعلق العلم القديم وانكار انكشاف الحادث حين
الايجاد العيني كفر لم يتصف الزمان اي لا اخفاء
في ان الزمان لم يتصف بالمضي ومقابليها مقيسا الى
ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية واما الاتصاف
بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية
الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه كتابه العزيز
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى هذا
انما يصح في العلم المقدم على الايجاد العيني لا في العلم
بذوات الحادثات باعتبار وجودها فانه في هذا
العلم يتحقق كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة
عنده لما كان كل منها حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا
في الوقت المقدم على ذلك ولا في الوقت المتأخر عنه
كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود
العيني واحكامها الواقعة في ازمنتها من حيث دخول

دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة وفي قوله و
مثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرًّا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
بحيث لا خفاء فيه نعم كون واجب الوجود بحيث يحضر
عنده جميع الجزئيات الخاصة كلا في وقته لا تغير فيه لكن
هذا ليس عبارة عن العلم الحدوثي الذي هو عبارة
عن الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وان كان
مستلزما له وعبارة الفلاسفة يقتضي نفي الحضور
الحادث الزماني فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عبارتهم
كما ‌قال بعض الفضلاء وهذا معنى قوله انه تعالى
وقد عرفت ان هذا التاويل غير مرضي عند المص
او صفة حقيقية ذات اضافة هذا انما يناسب
مذهب الاشعري ومن يحذو حذوهم والمناسب
لمذهب المص ان يق واما اذا كان عبارة عن الحاضر
بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة له الى آلة جسمانية
وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة ان علم واجب
الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات
الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية

دليل

ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما
العلم التفصيلي الذي بعده وهو عين الموجودات العينية
عند المص ويعبر عنه عند البعض بتعلق العلم القديم
وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار
الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصا فان
ذلك التغير فيه ليس في العلم بالذات بل انما يكون في
العلوم من حيث هي معلومات والتغير بالحقيقة
وبالذات انما هو في المعلومات وفي العلوم انما
يكون بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير من
لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا غريب
ليعلم ذلك ولولا مخافة الاطناب وسامة الاصحاب
لخضت في مبحث العلم على الوجه الشافي لكن ما ذكر
من الايماء عند التامل هو الكافي والجواب
سامر لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة وغير
مفيد للوجوب ان لا يكون الحادث واجبا لجواز ان
استناد وجوبه الى امر آخر وكيف لا وقد دل البيان
على وجوبه ولا بد له من علة ونفي العلة المخصوصة

لا يدل على نفي العلة مطلقا ولو سلم اي سلم
كون العلم علة للحادث ومفيدا لوجوبه كما لا يخفى
وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان
افعال العباد ليست معلولة لعلم الواجب الوجود تع
ولحية باقتضائه فالوجه في الجواب هو ان نو المنافي
المذكور غير بط لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان
في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات
والامكان والتفصيل ان نو الحادث اما فعل العبد
اولا ووجوب القسم الثاني انما نشا من علم الواجب
بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما نشا من الاسباب
التي من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال المص في
شرح رسالة العلم فالذي ينظر الى الاسباب الاول
ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم
بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب ينظر
بالاختيار والتفويض فهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان
الفعل لم يحصل بالاسباب كلها مقدورة ومرادة له و
الحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين

للفعل هو قدرته وارادته والذي نظر الى السبب القريب قم مم

امرين

امرين ويوافق ذلك ما قال ائمتنا رض فان قيل اهل لنا
قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس
الى الاحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة
الا على المقدور اي على ما علم واجب الوجود صدوره
منا وهو بحسب الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا
اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين
فقال جمهور المتكلمين الخ قال المص في شرح رسالة
العلم المستند في اثبات حيوته تعالى ان العقلاء
قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض اي
فلما وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا ان كل ما لا حيوة
له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بالحيوة لا سيما وهي
اشرف من الموت الذي ضدها ونعم ما قال عالم
من اهل بيت النبوة عليه وعليهم السلم هل سمي عالما و
قادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين
وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع
مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر

الامام محمد الباقر عليه السلام

بادهانكم

الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان الله تعالى زبانتين
فانهما كمالها وتتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له
هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى فيما احسب
والى الله المفزع انتهى هذا كلام حق دافع لقول من
قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد لقول
من قال صفاته الحقيقية عين ذاته قال بهمنيار الحي هو
الدراك الفعال وهذا الوصف له تعالى بذاته ومعنى
قولي بذاته ان وجوده تعالى حيوته فان وجوده تعالى هو
كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان
الحي هو ان يكون الشيء بحيث يصدر عنه الفعل والادراك
وذلك على وجهين احدهما ان يكون وجوده حيوته
والثاني ان يكون للشيء معنى قايم زايد على وجوده
كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم
يوصف ذلك الجسم بانه حي فان لو كان وجود الجسمية
هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان انيته تعالى
حيوته فان انيته هي كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة

انتهى اقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره
موجودا او لواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا
كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانها
ما يكون الشيء باعتباره حيا ولما كان ذات واجب الوجود
تعالى باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا حال
باقي الصفات الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما فانها
عين ذاته تعالى ولا تغاير بينهما الا باعتبار كما لا يخفى وما
قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفة ههنا
بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين
ذاته تعالى لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارات
يعد من الاسماء لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة
مشترك بين الواجب تعالى وغيره ولها معنى اخر
وهو ان يقال الحيوة في الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة الارادية
وليست زايدة على الذاتي واعلم ان الداعي عند الحكماء
هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التي هي مرجحة
احد طرفي المقدور على الاخر ليست زايدة على الذات

انتهى

والا لزم التسلسل في الارادة كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة او
تعدد القدماء كما التزمه بعض المتكلمين وكلاهما محالات
فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور
عين الذات لم يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها
تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار الذات
بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة
وباعتبار انه علم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال
المص في شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور و
اللاصدور وهو المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور
الا بعد ان يترجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد
الذي يسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والارادة
يجب الصدور وعند فقد احدهما او كلاهما يمتنع الصدور
فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس
ذات الفاعل لم يكن صدوره مقابلا لذلك الفعل عنه فلم
يكن قادرا على ذلك الفعل اذ اعتبر في القدرة ان يكون
تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور

ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون
مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل
يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل
لصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فتامل انتهى
اقول خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل
بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون
الارادة والتعلق ازليين موجبين لوجود الفعل في وقت
معين مما لا يزال دون الازل لضرورة ان القدرة مؤثرة
على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة لوجود الفعل
في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام
العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب الخيام حيث
سال الخيام عنه من مخصص ايجاد العالم في الآن الذي
اوجده وليس قبله زمان بعد ان سئل الغزالي عنه من مخصص
مقدار الفلك الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك ومخصصات
مقادير حركاتها واجاب عنه بان تلك الامور هي من مقتضيات
النظام الاعلى قد ذهب الاشاعرة [illegible] قالت الاشاعرة

ان الارادة قديمة وتعلقها حادثة ولا حاجة الى مرجح في
هذا التعلق وان ترجح الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما
الممتنع الترجح بلا مرجح وما يتوهم من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح
الترجح بلا مرجح مندفع بالتخصيص وان كان حادثا
اي كان الارادة حادثة احتاج الى ارادة اخرى حادثة ويلزم
التس لزوم التس او تعدد القدماء اي اقول وقد عرفت
ان الداعي هو عين الذات عند المص فمقصوده من قوله
ان الارادة غير زائدة على الداعي انها ايضا عين الذات
والا لزم احد الامرين المذكورين فكلام الش ههنا في
غاية السقوط والنقل دل على اتصافه بالادراك
اقول مراد المص من هذه العبارة انه تعالى متصف شرعا
بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات وساير
اخواتها وهو نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك باعتبار
الوجود العيني غاية ما في الباب انه جاء في عبارة الشريعة
السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات
باعتبار وجودهما العيني ولم يجئ فيهما ساير اخواتهما بالمعنى

المذكور

المذكور قال المص في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر
الطف الحواس واشدهما مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم و
لاجل ذلك وصف الباري تعالى بالسميع والبصير دون
الشام والذايق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات
والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه تعالى متصف بالادراك
ثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته فكان
بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وساير اخواتهما بوجه
الذي يدركها الحواس فيكون مدركا بجميع المحسوسات بذاته
دون احتياج الى الالات لان العقل يدل على استحالة
الالات يعني ان الشرع دل على كون الواجب تعالى
سميعا وبصيرا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن
بل المناسب ان يق يعني ان السمع يدل على انه متصف
بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق
والعقل دل على استحالة الالات فذاته تعالى بذاته يدرك
جميع المحسوسات فذاته تعالى بذاته سميع بمعنى انه عالم
بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم

بالمبصرات وكذلك عالم بذاته بجميع المذوقات بالمشمومات
والمدركات باللامسة   وهذه الحجة اولى لما
كان معنى الحي فيه تعالى هو الدراك الفعال كان لا محالة
سميعا بصيرا بمعنى انه تعالى مدرك بجميع المسموعات و
المبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما
كونها مع كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات
بل ادراك المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة
مع كمال التجرد فيه تعالى وبهذا ثبت انه تعالى سميع بصير
مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل
ايضا على كونه تعالى مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور
قلت في استعمال الالفاظ الادراك والسمع والبصر في
صفاته تعالى انما يكون بالسمع كما مر واما اثبات معانيها
المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما قال السيد المدققين من
انه لا شك ان السماع والابصار نوعان مخصوصان من
العلم بالمعنى الاعم وان تخصصهما انما هو بانكشاف متعلق منهما
بوجهين مخصوصين بهما وان السمع والبصر ما يتصف

الشي

الشي بالسماع والابصار ولما ثبت انه تعالى عالم بجميع الاشياء
من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات و
المبصرات بالوجه الذي يدركهما الحواس بذاته فيكون له
هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم يتم دليل عقلي ولا سمعي
على ان هذين النحوين من العلم يجب ان يكون بالحواس واذا
كان له هذان النحوان من العلم اللذان هما السماع والابصار
يكون بمنزلة السميع والبصير فعلى هذا يصدق عليه السميع
البصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء
لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار [?] كلام
حق وهو بعينه تحقيق المص في جميع ادراك المحسوسات على
سائر الاشارة اليه ولا غبار عليه على ما قرره المص من ان
الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض الشركة موجودة
في الخارج واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور من
ان منع الشركة انما نشأ من نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور
معتبر كما لا يخفى   وايضا لا سبيل الى بيان استعمال
البعض لا خفاء في ان صفة الوجوب الذاتي مستلزم

لاستحالة النقص والآفة على الواجب الوجود تعالى ولا حاجة
الى التمسك بالاجماع فى اثبات استحالة هذين الامرين
على الواجب تعالى   وذهب الشيخ ابو الحسن رحمه الله ووافقه
المص فى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم
بالمبصر لكن خالفه فى كونهما زايدتين على الذات فانهما
عند المص نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك
للمبصرات بذاته هو البصر ومن حيث هو مدرك للمسموعات
بذاته هو السمع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين
الوصفين بخصوصهما الى العلم دون ساير الصفات
مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية ولا حاجة
الى الآلة انما هو فى حقنا فان البارى تعالى يدرك المسموعات
والمبصرات على الوجه الجزئى بذاته بناء على ما ذهب اليه
جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات على الوجه
الجزئى فما الباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع
الى العلم بل الظاهر انهما صفتان زايدتان على العلم بخلاف
ادراك ساير المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد

ثم

السمع باثبات صفة اخرى بازائها كالذوق والشم
واللمس فحكم برجوعه الى العلم وليت شعري ما الباعث
للشيخ الاشعري على ذلك مع ان [illegible] وطريقة المحافظة
على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك
المحسوسات التى هى غير المبصرات والمسموعات راجعا
الى العلم كما قرره هذا القايل كان ذلك صارفا فى كون
ادراكيهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى وبذلك هو وجه
ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد
اطلاق لفظى السمع والبصر فى الشرع على البارى تعالى
لا يكفى فى الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم فبملاحظة ان
الابصار والسماع فينا ليسا ادراكين متعلقين بالمبصرات
والمسموعات بالآلتين مخصوصتين يعلم ان استعمالهما فى
البارى تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات
والمسموعات على النحو الجزئى بذاته فيكون راجعا الى
العلم   وذهب ساير المتكلمين رحمهم الله واستدلوا
على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما

ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم
بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زايد مع حصول
العلم بذلك الزايد هو الابصار وضعفه ظ لان ذلك
الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لساير العلوم فان في
كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية ليس في غيره
واما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو لم يكن
العلم متعلق بالادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو ظ
لان الحس لا يتعلق بالجزئيات من حيث خصوصياتها
ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس بشيء
اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق
الاطلاع الحضوري بدون الحس كما مر الاشارة اليه فيما
مرة فلا يتم هذا الاستدلال اصلا   والجواب ان
هذا لا يناسب المقصود والاولى ان يقال ان كلا منهما نفس ذات
الواجب الوجود له متعلقات حادثة كالعلم والقدرة
وعمومية قدرته تع يعني ان قدرته تعالى عامة شاملة
لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال على المعنى

المراد

المراد الى الغير لاعلامه فعموم قدرته يدل على الكلام و
قوة القائه وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام
بكلا معنييه احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم عن تكلمت بكلام
دقيق   احدهما ان كلامه تعالى صفة له قد عرفت ان
للكلام معنيين فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني
لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب تعالى
عند المحققين فيكون قديما بلا تعدد القدماء وعلى المعنى
الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى
فاضطروا الى القطع الخ لا حاجة الى القدح فيه بل
يمكن ان يجعل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي
الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت فالحق ان التدافع بين ذينك
القياسين انما نشأ من اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور
فيهما معنى واحد بوهم جريان حكم المعنى الاخر فيه
فالحنابلة قالوا الخ قيل لعلهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا
ان نسبة الحدوث الى كلامه تعالى اهانة او يكون امتناعهم
من اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم

محدث الكلام بمعنى التكلم القايم بذاته وقيل لما كلفوا
بالقول بان كلامه تعالى مخلوق ولفظ المخلوق مشترك
له معنى آخر هو انه مفتري لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ
عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم منه
المحدث الى انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفتري
وقالوا انه غير مخلوق اى مفتري حتى الجلد والغلاف
فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه واقول مراد الشارح
قول الحنابلة فقط بلا اعتبار التاويل ولا منع للتاويل
باحدى التاويلات المذكورة او بالتاويل بان مرادهم
بقدم الكلام قدم علم البارى تعالى ولهذا قالوا بقدم
الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم ايضا ويرد ولى الاعراض
عن التاويل فانه جاز فى اكثر المذاهب الباطلة والتعرض
له انما نشأ من التعصب البرى عنه اهل الحق
حتى قال بعضهم كفى شاهدا على جهلهم ما نقل عنهم ان
الجسم الذى كتب فيه القرآن صار قديما بعد ما كان
حادثا وهذا هو الباعث على احد التاويلات المذكورة

لبعد صدور هذا الحكم المذكور عمن له ادنى مسكة
واتفقوا الحنابلة فى ان كلامه تعالى حروف واصوات
اصوات هذا موافق لما فى شرح المواقف ويخالف لما فى
شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال انه لما رأت
الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة
امنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم الحادث قايم
بذاته تعالى وان المنتظم قول الله لا كلامه فان كلامه هو
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث
فان كل ما له ابتداء ان كان قايما بالذات فهو حادث
بالقدرة وان كان مباينا للذات فهو محدث ولا يخفى
عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام
بمعنى التكلم القديم ومعنى كونه تعالى متكلما انه
خلق الكلام اي خلق الكلام على قصد لا لقاء من
عنده تعالى واعلام الغير فاندفع ما قيل من انه بمجرد
الخلف لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد
عنده تكلمه على مذهب الاشعرية فى تكلمه تعالى ولا خفاء

عليك ان التكلم على ظاهر هذا التعريف ليس من الصفات
الحقيقية ويكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات
الحقيقية يعرف انه امر فهو مصدر تاليف الكلمات او
القدرة على ذلك التاليف وخلقه ثم هو نفس ذات الحق تعالى
عند المحققين بانه تعالى قادر بذاته على تاليف الكلمات
لكنهم قدحوا في صغرى القياس ح واهذا اذا
لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على هذا
الحمل ينصرف القدح الى كبرى القياس ح ولا ان اريد
بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي ايجاد الكلام
بالفعل ويندفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من
الصفات الحقيقية   والاشاعرة قالوا انه اول
قد عرفت ان الكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم
فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات و
الحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي
المركب من الحروف الا بصرف عن ظاهره ولا خفاء
في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته

ان تكلمه تعالى ليس من
جنس الاصوات والحروف
فيرد عليهم ان التكلم مطلقا
ليس من جنس الاصوات

وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى المصدري الذي هو القدرة
على تاليف الكلمات وان ارادوا بالكلام المذكور ما
التكلم فلا يصح قولهم بل هو معنى قايم بذاته تعالى الا على القول
بان الموجودات في الشهود العلمي قايمة بذاته تعالى كما ذهب
اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قايما بالمتكلم الا في
الشهود العلمي ويرد عليهم ايضا ان الكلام بهذا المعنى
متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم
ان كلامه تعالى واحد عندنا واما انقسامه الى الامر والنهي
والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق
فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به
التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي الذي هو عين الذات
الحق والعلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع عن ذاته تعالى
ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم
معنى واحد قايم بذاته تعالى وهو مدلول الكلام اللفظي
المركب من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالي
الذي هو غير زايد على ذاته تعالى لا وجه المعقوليته

ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته تعالى نعم لو
قالوا بالعلم الاجمالي الواحد الزائد على ذاته تعالى يصح الرجوع
المذكور ولا نزاع للمعتزلة معهم الا في زيادته وتلك الزيادة
لا يصح الا في العلم الانتزاعي الزائد في التعقل وقد
صرحوا في صغرى القياس الثاني وليعلم انهم لم يقدحوا
في صغرى هذا القياس اذا اخذوا الكلام الذي هو
موضوعها بمعنى الكلام اللفظي فهم يصححون القياسين
المذكورين بان جعلوا الكلام المذكور في القياس الاول
بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في القياس الثاني
بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان جعل الكلام المذكور
في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قدحوا في صغرى القياس
الثاني وان جعل بمعنى الكلام اللفظي قدحوا في صغرى القياس
الاول وان جعل معناه مختلفا في القياسين على النحو
المذكور لم يقدحوا لان الكتابة تصوير اللفظ
قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ بالحروف
الهجائية ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار

مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان النقوش ليس
فرسا بل نقشه المشعر وكذا المكتوب صورة اللفظ المشعرة
لا نفسه اقول لا خفاء في انه لما كان الكتابة تصوير
اللفظ كان اللفظ مكتوبا اي مصورا بالا محالة فان كون الكتابة
عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم لكون المكتوب عبارة
عن المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال ان
الالفاظ مكتوبة وارادوا من هذا القول ان الصور
الدالة عليها مكتوبة ومقتضى هذه العادة يقال ان
الكتابة تصوير اللفظ والا فبالحقيقة الكتابة تصوير
الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى
حال نظير الكتابة كالنقش اذا نسب الى الفرس وغيره
وجوابهما انه لا نزاع فيه قيل في هذا الجواب نظر
اما اولا فلان المعتزلة اقاموا الدلائل الظاهرة على ان
القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا
بان ذلك من ضروريات دين نبينا محمد صلى الله عليه وآله
ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان

فيه والاشاعرة ما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة
المذكورة بل يسلمون القران بهذا المعنى هو المتعارف
عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان للقران معنى آخر
لا يجري فيه القياسان المذكوران وذلك لا يجدي
نفعا لظهور ان الاشكال في القران بهذا المعنى ولا يندفع عنه
الاشكال بان للقران معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران
كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات
الاسامي والعبارات وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب
اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهو
من اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين
ان لبعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض
قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته تعالى ولا لقيامها
بغيره وجه وجيه اقول هذا الجواب [illegible] باعتبار ان
القياسين المتعارضين في كلام [illegible] عنه
قولهم ان معنى القران وكلام الله تعالى [illegible] الالفاظ
والعبارات بالدليلين المذكورين فان الدليلين المذكورين

انما يدلان على ان القران والكلام يطلقان على الالفاظ
واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى الدليلين
ولا يخفى عليك حال قوله ومن البين ان القياسين
المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان الجاري فيه ليس
الا القياس الثاني كما قال الشارح فيلزم من انهم قدحوا في صغرى
القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلانه فهو مندفع
بان يقال ان المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني قد اثبتوا
الثبوت بدل الوجود الذهني فمسميات الاسامي والعبارات
مندرجة عندهم في الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة
باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى على نحو قيام العلم بالاعيان
الثابتة بذاته تعالى فقوله فهو من الاعيان الموجودات
كالسماء والارض تمم نعم يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي
امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل
ومتعلق [illegible] بالامور المتعددة كما قالوا في تصحيح
[illegible] يحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي
الذي [illegible] تعالى او يقال المراد بمدلول الكلام
اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات

فان ذاته تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات والقائها
وح يرجع الكلام النفسي الى المتكلم الحقيقي الذي هو
عين الذات ويصير النزاع لفظيا فكل احد منا
يسمع كلام الله تعالى ويدل عليه قوله تعالى وان احد من
المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ونحن
وان سمعنا كلام الله تعالى لكن لم نسمعه من الله تعالى
بخلاف ما سمعه موسى على نبينا وعليه السلام فانه سمع من الله
اي يكون ملقى الكلام الذي سمعه موسى ع م هو الله فهذا
وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله وهذا خلاصة
الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة ان لم يذكر فيه
قوله من جهته وهو معتبر في كل من الوجهين الاخيرين كالا يخفى
وهو انه سمع الكلام الازلي لا حاجة الى البينة
بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع له
نوع من الثبوت في الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه
بعض المتكلمين اذ له علم ازلي عين ذات الواجب تعالى
فيكون معنى قوله كلامه الازلي الكلام الذي كان متعلقه
العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا للكلام بحال

للكلام

والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو
ليس ازليا الا باحد من التاويلين المذكورين الجاريين في
الكلام اللفظي بل في جميع الموجودات فلا حاجة الى ذكره في
هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذي هو مسموع بلا
صوت وحرف باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما
اللفظ الدال على المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود المثالي
البرزخي على نحو ما يسمع في المنام او العقلي على نحو الالهام
العقلي وثانيهما المعنى الذي هو مقصود بالذات بالقاء اللفظ
الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي نظير هذا لما قال
من ان حقيقة الحمد هي اظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ
الدال عليها او بالعقل فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد
باعتبار الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا دخل له في
كونه حمدا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار
انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ عليه بحيث
لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء اللفظ يكون كلاما
والقاؤه التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في

التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك لفظي بين
الكلام اللفظي وبين الكلام الذي هو مسموع بلا صوت
وحرف بالمعنى الثاني او مشترك معنوي بينهما او مجازي في
وايضا كيف يصح السماع بدون الحرف والصوت وايضا سمع
موسى عم الكلام الذي بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني دون
سماعه بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه تعالى يسمع الكلام
بلا صوت وحرف قلت اما الجواب عن الاول فهو على
ما ذكره ان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظي وعلى
الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي فان معناه
ما ينبئ عن الواقع ويشعر عن الطلب ونحوه سواء كان
الانباء والاشعار بلا واسطة كمعاني الالفاظ او
بواسطة كالالفاظ الدالة عليها المنبئة عن الواقع كالقضايا
العقلية والمشعرة عن الطلب او التحسر او التمني كالانشاءات
فعلى هذا يحقق للكلام الاطلاق بالاشتراك المعنوي على
ثلثة اقسام اثنان بلا صوت وحرف ومن نظر الى معاني
الالفاظ هي المنبئة عن الواقع او المشعرة عن الطلب ونحوه اذ ما

بلا واسطة

بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها
انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم
من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في اطلاق
الكلام على معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راي
المعتزلة او بالحقيقة بان يكون قسما من الكلام كما هو مختار
الغزالي او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور
كما هو راي بعض وسيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى واما الجواب
عن الثاني فهو ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري
لمن القي اليه الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق التكلم
الذي هو القاء والجواب عن الثالث فهو ان يقال انه يتحقق
لموسى عم كلا السماعين فانهما يتحققان معا ما دام الملقى
اليه متعلقا بعالمي الملك والمثالي واما اذا لم يكن الملقى
اليه تعلق باحدهما فانما يحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني
وهذا هو مقام تمناه العارفون واما الجواب عن
الرابع فهو ان يقال الدليل على ما ذكر انه لم يسمع ما سمعه موسى عم

كل من له اذن سامعة على تقدير كونه قريبا منه فان قيل يجب
ان يتحقق الكلام المسموع بالاذن ايضا بايجاده له اياه في
الهواء قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة
وقد نقل ان موسى ع سمع من جميع الجهات والحاصل ان
التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ وان كان المقصود
الاصلي منه القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام بالالفاظ
او لانه يحصل له الكلام الذي بالاصوات قائم بالهواء و
اما التكلم بالنسبة الى الله تعالى في الوحي فانما هو القاء المعاني
اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود الظلي المثالي او
بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل احيانا وبلسان
النبي صلعم القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني بايجادها في
الهواء وذلك الجواز هو مقتضى متعلقات تكلم البارى
جل وعلا على عكس متعلقات تكلم الانسان غالبا
فاعلم ذلك واما الالهام الالهي فهو الذي يسمى بالالفاظ
المتعلقة به الحديث القدسي القاء المعاني في القلب
بدون القاء الالفاظ الدالة عليها كما ترى في

من حضرة ذاته تعالى سيجيء تحقيق ان غير الله تعالى لا يرى ذاته
وبيان المراد من العبارات الدالة على الرؤية
وهذا على مذهبه لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر
ان السماع والرؤية انما هما قسمان من الاطلاع الحضوري
ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات لكن سماع غير
الصوت قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع
الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل فعلى هذا
لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى ما يقال في هذا
المقام ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق
العادة هنا ان يطلع المخاطب على المعاني التي هي الملقاة
من التكلم بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة اولا ثم
يطلع على الالفاظ من جهة مخصوصة فان العادة جارية
بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ
الدالة عليها من جهة مخصوصة وثانيهما انه لا
خفاء في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات
لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار

الوجود العيني انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي لامحه
فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فعند التامل يرجع هذا الجواب
الى الجواب الاول غاية ما في الباب ان يعتبر فيه الصوت
باعتبار الوجود الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول
ان المسموعات بلا صوت ولا حرف موجودين في الاعيان
ولهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني ان
المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح
ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا
المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت
ما هو مسموع في المقام من الاصوات فانه انما هو صوت
موجود بالوجود الظلي المثالي فحصل الجوابين واحد لا
تغاير الا بالاعتبار والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول
على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا
اي سواء اعتبر وجودهما العيني او المثالي كان مغايرا
للجواب الثاني ح يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع
انما هو المعنى الملقاة بدون الالفاظ المعينة بدون

وجودها المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو
الالفاظ باعتبار وجودها المثالي وحاصل الجواب
الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة في الاعيان
بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق ولعل الشارح حمل
الجواب الاول على هذا المذكور وثالثها انه ح
هذا الجواب ليس موافقا للنقل المذكور وايضا على هذا
الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة المشهورة
والطور ليس كذلك فان الوحي على الانبياء صلوات
الله عليهم لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق هو الجواب
الاول المتضمن للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار
الوجود الخارجي الذي هو التحقق في الهواء ليس شرطا
للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء عم وايجاده تعالى
اياه فيه وان جاز مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال
العقلي وانما الكلام في هذا الاختراع لا
يخ اما ان يكون في عالم الملك او عالم المثال او عالم
الملكوت وعلى التقادير استعمال اللسان انما يكون

على سبيل التشبيه وجميع الاقسام الثلثة واقع على ظاهر
كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين
فهم القايلون بالقسمين الاخرين فالكلام المنزل اولا
لا يكون بالصوت القايم بالهواء ضرورة ان الانزال في
الانزال في الملكوت [illegible] على الانزال في عالم المثالي
المقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود
الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي كما
ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي
وهو الوجود الذي يسمي الاشراقيون في عالم المثال [illegible]
بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي
له اربعة اعتبارات بكل اعتبار منها يحكم عليه بانه
نحو من الوجود وان كان المجاز احدها اعتبار انه
قايم بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس
لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار تحققها في
العالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون له في
هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء لجميع اجزائه

واما

واما انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم دفعة
كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمعة من وضع
الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه
وثالثها باعتبار انه اثر من آثار العلم في عالم المجردات
وتحققه في هذا العالم [illegible] مع بقاء [illegible]
اعتبار انه اثر من آثار العلم السابق في الممكنات وبهذا
الاعتبار [illegible] الحدوث ولا يكون مخلوقا اذ
كان ساير الممكنات شريكا له في ذلك لاندراج جميع
ما يندرج في هذا العالم [illegible] الازلي هو عين الذات
عند المحققين متعلقات [illegible] المعلومية بهذا العلم
ومن جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له صفة وراء
المعلومية وهي كونه متعلق الكلام الازلي الذي هو
عين الذات ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن
موافقا لما وجد في الخارج في الحقيقة كان الالفاظ
الموجودة في الخارج موافقة في الماهية للالفاظ الموجودة
في الاذهان والمجردات ولذلك كان الكلام [illegible]

فرد ان كلا منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة و
هذا هو منشأ لما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح كلام
الاشعري من ان كلام النفس عبارة عن الالفاظ الدالة
باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا
باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين ذات
الواجب تعالى فيكون بالحقيقة العلم به الذي هو عين ذاته
تعالى قديم ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون
الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار
العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تعالى قديما و ليعلم
ان الكلام النفسي على المشهور انما هو معاني الالفاظ الموجودة
في الاذهان من حيث هي حالية عن الامور الخارجية او مقتضية
للطلب او مشعرة للتمني ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه بانه
قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي
المقدم الذي هو عين زايد على ذات الواجب تعالى بانه قديم
فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية
اقول الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية انما هو بمعنى
التكلم

التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذات الواجب وظني
ان من حكم بان الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي
الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة وغير زايد على الذات
فان ذاته تعالى باعتبار ذاته مقتضي القاء الكلام الى الغير
فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته تعالى من حيث هي يقتضي
القاء الكلام المعنوي او اللفظي الى من يصح ان يكون
مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من
الصفات الحقيقية بالاعتبار واحترازا عن ذهاب
الوهم الى الحقيقي الازلي قد عرفت ان الكلام الحقيقي
الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن
كون الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي او معناه
الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي
هو غير زايد على ذاته تعالى فيكون معنى الكلام الحقيقي
الازلي الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم به فوصفه
بالازلي وصف بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك
ان المعنى الاول كاف في الاعتذار المذكور فلا حاجة.

فيه الى اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب تكلف
في الوصف بالازلية لكن قوله على ان اطلاق به اسم المدلول
ح لا يلايم الا المعنى الثاني والجواب ان كلامه تعالى
في الازل لا يتصف ح وذلك لان معنى كلامه تعالى
في الازل انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته
تعالى او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم هو ايضا غير زايد
على ذاته تعالى وتحقيق هذا مع القول بان الازلي
انما هو معنى التكلم الحقيقي او معنى العلم الاجمالي بمدلول
الكلام اللفظي وبذلك يندفع التفسير الذي ذكره
وكذا القول بان المتصف لا خفاء في ان المتصف
بالمضي ومقابليه هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ
بالحقيقة وبتبعه اتصافه باحدهما يتصف اللفظ الحادث
به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محة فالمدلول
الذي هو ازلي ليس ازليته باعتبار العلم الاجمالي
الذي هو غير زايد على ذاته تعالى فوصف المدلول
بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة

فلا يعتبر ح وسيجيء زيادة بيان لذلك دون
المعنى لا شبهة في ان لا معنى للمعنى القديم غير
العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ فوجب حمل كلامهم على احد
من المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي
انما هو المدلول الالتزامي الذي هو الكلام بمعنى
التكلم فح يكون الكلام الازلي في كلامهم انما هو
بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زايد ذاته تعالى فح يندفع
التفسير المذكور عن كلامهم بلا تمحل واجاب
عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل
ليس بامر ولا نهي هذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي
ليس الا معنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على
ذاته عند المحققين او العلم الاجمالي بالكلام الذي هو
ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار هذين
المعنيين فلا تغفل قلنا ح لا يخفى عليك ان
هذا ايضا انما يصح ان لو كان المراد بالكلام الازلي
احدا من المعنيين المذكورين فحاصل كلام الاشعري

ان الواجب الوجود لذاته متكلم في الازل ولا يحتاج
في تكلمه الى امر زايد على ذاته فذاته تعالى من حيث تقتضي
القاء الكلام الى المخاطب متكلم ولا يحتاج الى امر
التكلم فان ذاته كاف في احضار ما به التكلم وانكشافه
فذاته تعالى علم اجمالي بما تكلم تعالى به فذاته كاف في التكلم
واحضار ما به التكلم وما به التكلم له نحو من الوجود
باعتبار اندراجه في المعلومات بالعلم الذي هو
غير زايد على الذات فان للانسان تكلما وما به التكلم
هو الصورة الخيالية للالفاظ والصورة المثالية
للمعاني في الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى اللسان وفي
ما به التكلم الى الخيال او ما في حكمه واما ذات الواجب تعالى
فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تعالى
غير زايد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زايد على الذات
في العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تعالى الى ما به التكلم
كنسبة الصور الخيالية للالفاظ الينا فذاته تعالى
من حيث هو منشأ انكشاف الالفاظ ومعانيها

سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود
الاجمالي ووحدة باعتبار لو تاملت رجع ذلك الوجود
وتلك الوحدة الى العلم الاجمالي بهما ولذا قيل الكلام النفسي
القايم بالمتكلم هو شامل للفظ والمعنى فيكون كلام الله
تعالى من الكلام النفسي باعتبار انه مثبت في صقع
الربوبية في مكمن الغيب نحوا من الثبوت العلمي على نحو
العلم الاجمالي وتنزيله عبارة عن تعلق الظهور به في
عالم الشهادة وهذا مأخوذ من كلام الشهرستاني
في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع في
تحقق المعنى المذكور بل نزاعهم ليس الا في اطلاق
الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تعالى الاجمالي بما به
التكلم بالحقيقة وهم محقون في ذلك وغاية توجيه
الاشعري ان يقال لذات الواجب تعالى تكلم ازلي غير
زايد على ذاته والتكلم الازلي ما به يتعلق ذلك التكلم
في الازل وهو الكلام الازلي وكفى في تحقق التكلم الازلي
علمه تعالى الازلي بما يتكلم له فالعلم الازلي بما يتكلم به

هو ما يتعلق به التكلم الازلي ولا نعني بالكلام النفسي
الا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه تمحل فان التكلم
الازلي لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهاية
تاويل كلامه ان يتحقق في الانسان التكلم وما به التكلم
وهو الالفاظ الموجودة في الاعيان وعلم تلك الالفاظ
وهو الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده ما يتعلق
التكلم بمعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم طريق
بالكلام اللفظي الذي هو متعلق التكلم وهذا الا
ايضا تمام لا يرتضيه المعتزلة وايضا على تقدير صحته انما
يصح في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم الازلي حاصل
المذكور والغرض من هذا التطويل ان كلامه بلا تاويل
باطل من المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي
لا يصح اصلا   وهذا الجواب مشهور بين الجمهور
ثم والتحقيق ان ذاته تعالى بحيث يقتضي التكليف و
الامر بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ان ذاته تعالى
بذاته يقتضي التكليف وان ذاته تعالى منشا للتكليف

حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى ان منشا الامر
تحقق في الازل ومن نظر الى ان الانسان بوجوده المامور وانه
بعد وجوده يصير مامورا بالفعل حكم بان المعدوم
ليس مامورا في الازل   السادس ان الكلام
جميع هذه الادلة انما ينتهض في الكلام اللفظي باعتبار
وجوده العيني وفي معناه باعتبار كونه مدلولا له
بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي وهو
التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زايد على ذاته تعالى
والعلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه باقتضاء القاء
الكلام للاعدام وهو امر واحد غير زايد على ذاته
عند المحققين   فيصح اتصاف الباري تعالى
بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة ثم الاولى ان يقال
بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعاني وليعلم ان
التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل
مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري و
اما التكلم القديم فهو كون ذاته تعالى بحيث يقتضي

القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا
هو الكلام الازلي الذي هو صفة لذاته تعالى وهذا
صفة غير العلم والقدرة والاشاعرة قالوا
المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام الخ
اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه
بحسب اللغة انما هو ما قام به التكلم فالمتكلم من
قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان
ما به التكلم باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء
لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب
للاعلام لا من اوجد الكلام ولو في محل
آخر لا خفاء في ان ايجاد الكلام بقصد الافادة
والاعلام هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من
اوجد الكلام ان المتكلم اوجد الكلام على قصد
الافادة والاعلام للقطع بان موجد الحركة
الخ لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما قام به التحرك لا ما
قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة في جسم آخر
متحركا

متحركا ولا يخفى حال نظايرها بل وان علمنا
ان موجده الخ لا يخفى ما فيه فان الايجاد المأخوذ
في تعريف التكلم هو الالقاء على قصد الاعلام سواء
كان ايجادا حقيقيا او لا ففي الصورة المذكورة الملقي
هو التكلم فانه تقصد الاعلام بالقاء الكلام وان
كان موجد الكلام هو الله تعالى فالكلام القايم
بذات الباري تعالى الخ قد عرفت ان الكلام القايم
بذاته تعالى هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو
الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على
امور اخر بناء على التعميم المذكور في شرح كلام
الغزالي فان كلا منهما حادث فالمعنى الذي
يجده في نفسه ويدور في خلده الخ لا يخفى ما فيه فان
هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم
بذاته تعالى كالالفاظ وعلى هذا يقع انكار المصنف
رفع الله درجاته في موقعه فان اطلاق الكلام
على معاني الالفاظ الحادثة غير منقول وهذا معنى

قوله المص والنفسي اي الكلام النفسي القديم وهو معاني
الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من بالكلام
النفسي القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلت
هذا تاويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم المحقق ويشم
منه رايحة النفسانية والتعصب ولهذا قال بعض
الفضلاء ان في قول المص وهو النفسي غير معقول حيث لم
يقل وكلام النفس او النفسي ايماء لطيفا بان اثبات
هذا الكلام بارتكاب التمحل لا يخلو عن النفسانية
والتعصب وقد شرحناه في مبحث المسموعات
اقول قد ذكر في ذيل المبحث المذكور ان المعنى
النفسي الذي يدعون انه قايم بنفس المتكلم ومغاير
للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول
الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ولا يخفى عليك
ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك
المطلق وقد استوفينا الكلام في الحاشية المعلقة
على المبحث المذكور فالشيخ الاشعري لما قال

اقول باعث فهم الاصحاب لو كان مجرد ما ذكره امكن
ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو المعنى
النفسي على الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث
يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين وح يصح كلامه
بلا تاويله الى ما ذكر صاحب المواقف ولعل باعث
الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى وهو القديم
عنده اقول هذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ
المدلول الالتزامي الذي هو التكلم القايم بالمتكلم كما
مر واما المدلول المطابقي فلا خفاء في ان لا فرق
بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي التاويل
الى العلم فان اللفظ مثل قال فرعون ومدلول المطابقي
سيان في الحدوث واما العبارات فانما
يسمى كلاما مجازا اقول المتبادر والمشهور في
استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة
وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولذا قال المص في
شرح رسالة العلم الاصل في الكلام هو المولف

من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد دلالته
عليه ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يحصل
الا بعد العلم بالمعاني وتقدير ترتيب اجزاء المؤلف في
الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الناس كا
لمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير في
الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون
يصفونه تعالى بالكلام لورود الشريعة بذلك اذ لولاه
لما توهم العوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم
من قال انه زايد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع
ومنهم من قال انه زايد محدث او قديم مؤلف ليس
بمسموع لكن مطابق المسموع ومنهم من قال انه مؤلف مسموع
والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون في معنى
قولهم انتهى اقول قد اشار بقوله الا صرافي
الكلام الى معنى من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذا
استعمل فيه الكلام والكلمات فانه المجازي لمعاني
الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفاظ

كما ورد

كما ورد في حق عيسى عم وكلمته القاها الى مريم وقال الله تعالى
اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين صلوات الله
عليه انا كلام الله الناطق وكما قيل ان بسايط الموجودات
حروف ومركباتها كلمات فان قيل يمكن اثبات اللغة
بالقياس كما هو المشهور فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع
لما يعم الالفاظ والمعاني فان كلامية الالفاظ الموضوعة
انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار او
مشعر الطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكاية
وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ
وبذلك يعلم ان كلامية الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام
وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والانشاء انما يكون
بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق
والكذب والامر ما يقتضي الطلب والصدق والكذب
انما يعرضان للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء الطلب و
نحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر بالقيام
مثلا بالعربي او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان

اختلفت العبارات وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام
بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة قلت على كل
من التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه
صفة لذات الحق وقديم الا بتاويله الى العلم الاجمالي كما
اختاره الطايفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه
هو العلم او الى العلم به مع ضميمة اقتضاء الذات لالقائه
الى المخاطبين كما ذهب اليه الطايفة المشار اليها بقوله
ومنهم من قال بانه زايد على العلم قديم غير مؤلف ولا
مسموع واما قوله ومنهم من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع
وزايد على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال بالعلم
التفصيلي القديم وكان معنى زيادته على العلم ان له ضميمة
قصد القائه الى المخاطبين وقوله من قال انه مؤلف
مسموع اشارة الى ما اختاره من مذهب المعتزلة و
قوله والذين يقولون الخ اشارة الى مذهب الحنابلة و
قوله لا يتفكرون في معنى قولهم اشارة الى انهم لا يفهمون
معنى الحدوث والقدم   فيكون الكلام النفسي

عنده

عنده الخ واعترض عليه بانه كيف يتصور ان يكون
الصفة القايمة بذاته تعالى والاصوات القايمة بها متحدة بالحقيقة
حتى يصح ان يقال تلك الاصوات قايمة بذاته تعالى من غير ترتب
وفيها مرتبة لقصور الالة ثم قال اذا ذلك المعترض لنا في
هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة
التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا
عبارة عن الكلمات التي هي مرتبة لنا في الخيال وبعد
تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة الكلام القايم
بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات والكلام
هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم
بغير واسطة وهذا الكلام خطاب متوجه الى المخاطب
مقدر وامتيازه عن العلم ظاهر فان كلام غيره تعالى
معلوم له وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا
وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه
الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة
ومن بعدهم وليس مثل كلام صاحب المواقف

من ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة او ما يشمل
الحروف والاصوات والمعاني معًا ولا ما هو المشهور
من الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل
للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري ولما
كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان
كلامه تعالى ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب
والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات
انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف
يصرح بان الكلام النفسي المعنى المذكور صفة له تعالى
والاعتراض المذكور انما يصح بقيام الامر الشامل للفظ
والمعنى بذاته تعالى واراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى
على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به انه راجع الى
علمه القديم ليتناول المذهبين في العلم وانت اذا تاملت
في التحقيق الذي ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع
الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت فيهما علمت
انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم

هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة التوجه الى المخاطب
المقدر كما مر الاشارة اليه وقال العلامة النيشابوري
في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم
بجسم ولا على ان كل حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة
بل العادة ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كلام الله
نطق وسمع وبصر ولا آلة ولا جارحة كما انه ادراك و
علم من غير قوى وعضو ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك
ادراكه كما ينبغي فلا يلومن الا نفسه فان كلامه كتاب
وكتابه صواب وقوله فصل وحكمه عدل انما يصح على
قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الوجود
الذهني وبين الموجود العيني فانه على هذا القول يصح
ان لا يكون الحروف قايما بالجسم وايضا قوله فالكلام القديم
انما يصح ايضا ان لو حمل الكلام على المعنى المصدري
او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار انه داخل
في العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف
والمعترض المذكور والعالم النيشابوري ومن قال

ان تكلم الله تعالى بالقرآن عبارة عن كتبته على اللوح المحفوظ
راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي
عليه في الوجود بمنزلة نفس الاشياء وكتبته على لوح
الوجود واحد وتفهيمها يحتاج الى مقدمة وهي ان
الاتصاف بالتكلم هل يكون بدون الكلام بمعنى ما به التكلم
ام لا كما حكم به المص حيث قال في شرح رسالة العلم
في بيان المسئلة الثامنة عشر وهي انه تعالى يصح وصفه
بانه متكلم ازلا ام لا القايلون بقدم الكلام يحكمون
بصحته وقوعه والقايلون بحدوثه يحكمون بامتناعه انتهى
فنقول ان ارادوا بالتكلم ما ينافي السكوت ولا فراى
القاء الكلام الى المخاطب بالفعل ولم يوجد بدون الكلام
والمخاطب فيكون حادثا كالكلام والمخاطب ولم
يصح وصفه تعالى بالتكلم بهذا المعنى في الازل وان اراد
به كون الشيء ذا كلام تعلق به تعالى قدرة القائه القائم
بذلك الشيء كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به في الازل
كما قال المص فان تحقق الكلام في الازل كان اتصافه تعالى

في الازل وان كان حادثا كان الاتصاف به حادثا
وان اراد به قدرة القاء الكلام الى المخاطب على
تقدير وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تعالى
به في الازل مستلزما لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد
الكلام لا يستلزمه والحق ان التكلم الكمالي هو المعنى
الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام محقق كلام الاشعري
ان الكلام القديم الازلي الذي هو ضروري في اتصافه
تعالى بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء
على انه حقيقة في اطلاق الكلام او العلم بمعنى الكلام
اللفظي بناء على انه حقيقة فيه والعلم بما هو اعم منهما بناء
على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما حقق ويجب ان
يحمل على العلم الاجمالي ليصح وصفه بالقدم والوحدة كما
هو مذهب الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات الاربعة
المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار
رجوعها الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالي الذي
تحققه عين تحققه كما لا يخفى والمص لا ينكر ذلك التاويل

بل كلامه ليس الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان
قيل الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة كمالية
ومن عبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى بل هو
قرآن مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا فان تلك الايتين يدلان على ان القرآن
الذي هو كلام الله تعالى نزل من العلم الى العين فا
لمندرج في العلم الاجمالي القديم هو القرآن الذي هو
كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا
خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف
فيها انما هي في العبارة قلت لا شيء من هذين المأخذين
يوثق عند المعتزلة والمتصوفة كما لا يخفى ولما لم يكن
انقطاع الكلام في المبحث المتعلق بالكلام في علم
الكلام اقتصرنا بما مر من تنقيح هذا الكلام في هذا
المرام فان علمه عند الملك العلام قايما
بذات الله تعالى قد عرفت ان المراد من ذلك
القيام الاندراج في علم الله المقدم على الايجاد

فان قيل

فان قيل يمكن ان يراد بذلك القيام نحو قيام الصور
العلمية بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان
الصور العلمية قايمة بذاته تعالى بدون تأثر ذاته تعالى منه و
استكماله تعالى به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين
ذاته تعالى وصفاته ولم يقل الاشعري ويمكن ان يقال ان الاشعري
لم يقل التغاير في الصفات الكمالية واما في غيرها فهو
قايل به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عند
من قال به والظاهر ان يكون الاشعري قايلا بذلك القيام
فان قيل هذا مناف لقول الاشعري من ان الكلام النفسي
امر واحد متكثر متعلقا به كما هو المشهور قلت قد مر
غير مرة من ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى
التكلم او في العلم الاجمالي بالكلام فعلى هذا يجب حمل
قول صاحب المواقف على الاندراج في العلم الاجمالي
والجواب ايضا اقول جواب صاحب المواقف اولى
من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك
اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما

ان كلام من معنى الكلام الذي التزمها المجيب حادث
باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار انه راجع في
علم الواجب تعالى القديم فلا وجه للعدول عن المعنى المتعارف
المشهور المسلم عند الخصم بل غيره   ومن انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف فمراد صاحب المواقف انه علم من الدين
ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة
لا بالمجاز فينبغي ان يكفر من ينكره مطلقا وان لم يحكم بكفره
مع التاويل الذي ذكره الشارح ولعله اشار بذلك
بقوله الا انه بعد التامل يعرف حقيقته اعني انه اشار بذلك
القول الى انه يمكن دفع تلك المفاسد لكن يرد علي ان بحثا
هذا التحقيق لما مر الاشارة اليه   بل هو دال على
ما هو صفة حقيقية قد عرفت ما فيه   فذلك امر
خارج عن طور العقل اقول ذلك انما يكون خارجا
عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار
الوجود العقلي او العلمي او الظلي او المثالي فليس خارجا
عنه وبهذا الاعتبار قيل ان كلام الله تعالى بمعنى

التكلم

التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي
هو غير زايد على ذاته تعالى وكونه تعالى باعتبار ذاته بحيث
يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما والقاء الاحسان الى المخاطبين
وهو الذي يسمى بالخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي
بينه تعالى وبين المجرد القدسي وورد القاء الواجب تعالى
ما يحكم ويوجد الى العلم الاعلى وثالثها التكلم الذي هو
القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد بواسطة العلم الى اللوح
المحفوظ وكتبته تعالى فيه ما يحكم ويوجده ورابعها التكلم
النفسي الذي هو القاء الواجب تعالى الى النفوس المجردة
الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي هو
القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المقصودة الى
النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها التكلم
الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة الى
النفوس الانسانية في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام
لائق به بمعنى ما به التكلم   وهو ان الكذب في
كلامه وذلك لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم

بالعقل والكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة
على المعاني فالكلام بمعنى التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ
الدالة على المعاني وهو سبحانه تعالى لا يفعل القبيح
اصلا أي وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع مثلا ودفع
ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك
لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان له
حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان
يفعله لتوافق المذهبين مرجع الصدق والكذب
اقول القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام
احدها ايجاده بمجرد قصد القاء المعنى المقصود منه
وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المقصود منه بدون
الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها
ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام
اللفظي كذب الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة
بالذات الا في الصورة الثالثة لا في الصورتين الاوليين
فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات

الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا خلاصة
مقصود السيد المحقق ولما كان الكلام النفسي
عندهم مدلول الكلام اللفظي قد عرفت ان مدلول الكلام
اللفظي المطابقي ليس صفة لذاته تعالى كالكلام اللفظي
ولا امرا واحدا بل انما يكون الصفة القائمة بذاته تعالى
هو العلم الاجمالي بالكلام وبمدلوله ولا يخفى انه لا يلزم
من كونه الكلام اللفظي الذي هو من الافعال النقص في
الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر
الكاذب الملقى نقص في ادراكه لكن لقائل ان يقول في
مجرد القاء الكلام الكاذب وهو صفة اعتبارية
نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك لكن نعلم
بالضرورة أي لا خفاء عليك بما فيه من المنع الظاهر
لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا أي لا خفاء
عليك ان هذا الوجه كالوجه الاول في اجراء جواب
الشارح ولا يندفع عنهما الا بما ذكرناه وتفصيله
في هذا الوجه ان يقع كذب الكلام اللفظي انما يكون

ان كلام المص ليس الا في عدم زيادة السرمدية التي
هي اخص من البقاء وكلام الش فيما نقله وذكر دلالته
انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية
فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله لما لاحظ ان الادلة
الدالة على عدم زيادة البقاء هي بعينها دالة على عدم
زيادة السرمدية اجراها في عدم زيادة البقاء موافقا
للقوم ليعلم منه جريانها في عدم زيادة السرمدية كما هو
مراد المص وانما اختار المص السرمدية في التعرض لان
اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزمان لاثبات
البقاء وعدم زيادته   احدها ان المعقول منه في
هذا الدليل ان تم لم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود
لا على الذات كما هو المط لانه لما كان الوجود عينا
لذات الواجب الوجود تعالى ولم يكن السرمدية والبقاء
زايدا على الوجود لم يكونا زايدين على الذات لانا نقول
انما هو استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو مغاير للذات
فباعتبار الدليل الاول الذي ذكره الش يكون كل منهما

عبارة عن الوجود الانتزاعي المستمر فلم يكونا زايدين
على الوجود الانتزاعي الذي هو زايد على الذات في
التعقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة
في الخارج لتم ذلك الدليل   والشريك يعني
وجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود وحقيقة الوجود
الصرف التي قد مر الاشارة الى وحدتها التي هي بديهية
حدسية يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن
تعدد الواجب بالذات لان حقيقة محض الموجود من حيث
هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما
باعتبار المراد اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة
وعلى الاول لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو باطل فتعين
الثاني ثم ان عدم اقتضاء احدهما يقتضي الاحتياج الى
الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا وايضا لا خفاء في
ان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود
اي الى اقتضاء وجوب الوجود ولما كان حقيقة
الوجود يقتضي الوحدة لم يكن مشتركا وهو المط

وايضا اما ان يكون حقيقة الوجود مقتضيا لان يكون
عين الذات الوجود المتعين او يكون شرط التحقق فيه
وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المتعين وان كان
لغيره مدخل في تحققه فيه وذلك الغير ممكن لا محالة
وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته فيعود هذا القسم
ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود فحقيقته تقتضي
الوحدة ونفي الشركة وايضا فحقيقة وجوب الوجود التي
هو محض الوجود يجب ان يكون بصرافته ومحوضته موجودا
ولا يتصور في محوضته المعنى الواحد التعدد لتساوي مراتب
الاعداد فوق الواحد فواجب الوجود موجود واحد لا
شريك له في محوضة الوجود ووجوب الوجود ووحدته
عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير وايضا صرف
الوجود من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده
فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث
هو موجود وهو المط اذ لا معنى لوحدة الواجب الوجود
الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة

في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي
الكثرة من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود المحض
لا يمكن ان لا يقتضي عدم الافراد والا لكان لغيره مدخل في
ذلك الاقتضاء وغير محض الوجود يحتاج في التحقق الى الوجود
فتعدد اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا
كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرة الافراد باعتبار ذاته
واحدا لا شريك له وهو المط وبالجملة جميع براهين اثبات
وحدة الواجب موقوف على ايجاد حقيقة الوجود اي وحدة
الوجود الحقيقي الذي باعتباره يتحقق الموجودات وهو
الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية
حدسية وهذا اظهر من الشمس عندي فان الوجود الحقيقي
الذي باعتباره يكون الموجودات متحققة هو شمس عالم العقول
والنفوس بل نور السموات والارض وهو في غاية الظهور
وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك وكذلك وحدته
بحسب الحقيقة ظاهر عند كل من له وجدان صحيح وقد مر
تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة

ابن كمونة الذي بابداها صار افتخار الشياطين وارجع
الى البراهين المشهورة في الكتب فمنها الدليلان المذكوران
في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين
الذي به الامتياز ان كان نفس المهية الواجبة او معللا
بها او يلزمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل
فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في نفسه
الى امر منفصل لان الاحتياج الى التعين يقتضي الاحتياج
في الوجود اذ الشئ ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول
اراد بالمهية الواجبة حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو
تاكد الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي
ليس زايدا على حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج
وايضا تقدم التنبيهات على الوجود الانتزاعي واحد و
الغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد على ما مر
تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد
وعين حقيقة الواجب لا تمتنع عن الاقسام الاربعة المذكورة
التي رابعها محال بالبديهة والاقسام الثلثة مستلزمة

للمظ

للمظ فاندفع ما اورده الشارح تابعا لافتخار الشياطين
بقوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان المهية
الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي آخر
ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان
نفس المهية فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين
كل منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا
بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به
المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين
كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات
الواجب بلا محذور انتهى اقول ذلك لا يندفع لانه
قد مر ان الوجود الذي يحكم بانه عين حقيقة الواجب و
زائد انما هو الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه الممكن
بديهي وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي يحدس
بوحدته بملاحظة الموجودات وما يوجد باعتبار و
ملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي فعلى هذا نقول امر

المستدل بالدليل من قوله المهية الواجبة الوجود الحقيقي
الذي قد مر الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة
الواجب وهو لا يخرج عن اقسام اربعة التي رابعها
بط بالبديهة والثلثة الباقية مستدل بها الخط والما قال
الش بعد ما ذكره من قوله لا بقي لا انفصال بين ذات
الواجب ومفهومه لانا نقول فحينئذ يكون شيئا خامسا مختار
في الواجب فلا يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب في الترديد
الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصور قسم
خامس لانه لا يتصور انفصال اصلا بين الذات و
مفهوم الواجب المراد وهو الوجود الحقيقي الذي هو
باعتباره ذاته موجودا وانما يتصور القسم الخامس اذا
اريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي الذي هو مغاير
للذات في التعقل وثانيهما انه لو كان الواجب اكثر من
واحد لكان لكل واحد منهما تعين ضرورة وح اما ان
يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن
بل جاز انفكاكها لزم جواز الوجوب بدون التعين

وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون
الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم
كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان
بين التعين والوجوب لزوم فان كان الوجوب بالتعين
لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على
المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يتعدد
الواجب بعينه وان كان التعين لامر منفصل لم يكن
الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياج الواجب في وجوب و
التعين بل في احدهما الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة
هذا الدليل انه على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون بين
الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود
المتاكد الذي يكون الواجب موجودا والتعين الذي
يتشخص الواجب الواحد لزوم او لا على الثاني جاز انفكاك
كل من الوجود وهذا مستلزم لكون الواجب ممكنا وعلى

م قوله يلزم احد من الاقسام المذكورة بعضها مستلزم
للمط وبعضها مح واندفع عنه ما اورده الشم بقوله
اقول قوله لزوم تقدم الواجب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقديم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون
المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك
لما سبق ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم
فالموقوف يغاير الموقوف عليه لان احدهما وجوب
الذات والاخر وجوب الوجود انتهى اقول ذلك
لا اندفاع له لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو
الوجود الحقيقي المتأكد الذي تحقق الواجب باعتباره
ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب
كما مر سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع الثاني
لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات
بدون الوجود الحقيقي يحقق الانعدام فلزم تقدم
وجوب الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة

لوجوب

لوجوب الوجود وايضا يندفع عن الدليل ما ذكره
الشم بقوله وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب و
التعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين
من التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله
ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين
قلنا مم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان كان
المراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين وان كان
التعين بالوجوب واحد كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله لان التعين
المعلول لازم غير متخلف قلنا مم لكن لزوم احد
التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد انتهى اقول
ذلك لا اندفاع له لان المراد هو الشق الاول وهو ان يراد
بالتعين الواحد المعين من التعينين ولا خفاء في انه
اذا لم يحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك
كل منهما عن الاخر فجاز انفكاك التعينين وهو باطل و
ذلك يكفي في اتمام الدليل ولعل اللزوم نسبه بالتلازم

عند الشم ولا حاجة الى اعتبار التلازم فى اتمام الدليل
المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل
المذكور انه لا حاجة فى تتميمه الى اثبات محالية جواز
الوجوب بدون التعين المعين بالدليل المذكور وهو
قوله لان كل موجود متعين بل يمكن اثبات محالية ذلك
الجواب بان يق كما جاز تحقق الوجوب بدون التعين
المتعين فلا بد من علة لمقارنته له فاما ان يكون
تلك العلة هي ذلك التعين المتعين فيلزم المحذور
المذكور واما يكون تلك العلة امرا منفصلا لزم امكان
فعلى هذا التقرير يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم
فى اتمام ذلك الدليل ولا خفاء فى توجه نظير للايراد
الذي اورده الشم على الدليل اولا على هذا الدليل
ودفعه ما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة
محض الوجود المنزه عن الماهية وان اتحاد حقيقة محضة
الوجود بديهي حدسي تقدم التنبيهات عليه فى
مقصد الامور العامة ومنها ما هو مذكور فى الشفا

هو ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء وجود اله
فاما ان يتعين وجوب الوجود على سبيل الوجوب
كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد فى غيره واما ان
يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا بامر غير وجوب
الوجود فيكون ممكنا [illegible] وبعبارة اخرى نقول
ان يكون الواحد واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون
واحدا فيكون كل ما هو الواجب الوجود فهو هذا الواحد
بعينه ولا يكون غيره واجبا ان كان كونه واجب الوجود
وغير كونه بعينه فمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه
ان يكون امر الذاته من حيث هو واجب الوجود او
لعلة وسبب لغيره فان كان لذاته اى لانه واجب الوجود
وكل ما هو واجب الوجود هذا المعين بعينه فلا يكون غيره
واجب الوجود وان كان سببه موجب عين الذات
من حيث هو واجب الوجود فلكون واجب الوجود
هذا بعينه سبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه
فرد الواجب الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة نافعة
فى براهين التوحيد بقوله فنقول ان واجب الوجود لا يجوز

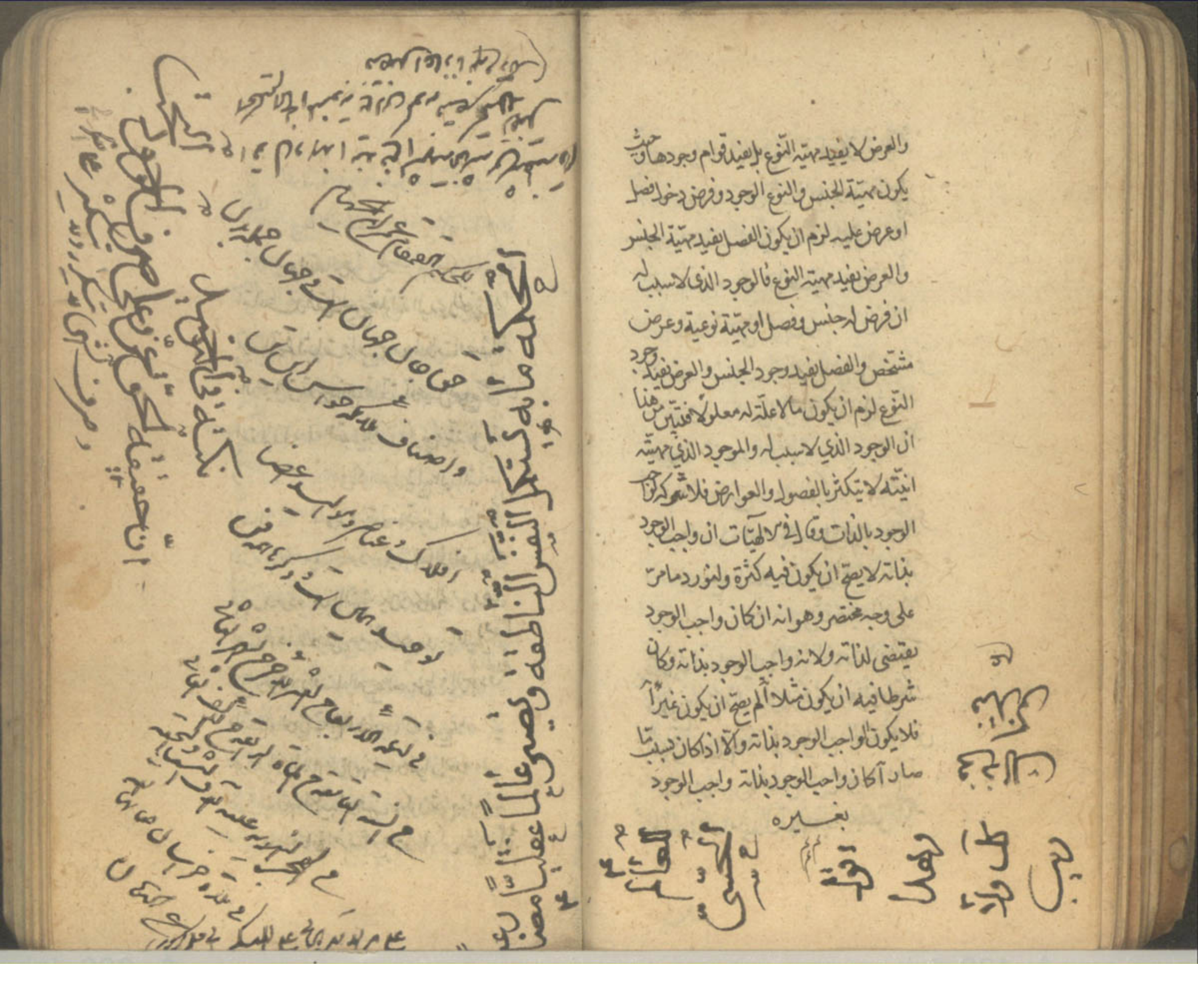
ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك مهيّة ما
ويكون تلك المهية واجب الوجود فيكون بتلك المهية معنى
غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت
تلك المهية انه انسان فيكون انه انسان غير واجب الوجود
فح لا يخ اما ان يكون قولها وجوب الوجود هناك حقيقة
او لا يكون فح ان لا يكون بهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ
كل حقيقة بل هو اكد الحقيقة وتصحّحها وان كانت له حقيقة
وهي غير تلك المهية فان كان ذلك الوجوب بالوجود
يلزم ان تعلق بتلك المهية ولا يجب بدونها فيكون آخر
الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بوجها الوجود
لان له سببا به يجب هف فان الوجود الوجوب المطلق
الذي للذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود
من حيث هو هو واجب الوجود بنفسه من دون تلك المهية
عارضة لواجب الوجود المحقق القوام بنفسه ان كان
يكن فواجب الوجود المشار اليه بالفعل في ذاته يحقق ذات
الوجود والا لم يكن تلك المهية مهية فان ليست تلك المهية
مهية للشيء والمشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل مهية

لشي

لشيء آخر لا حق له وقد فرضت مهية لذلك الشيء هف
فلا مهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذا
هي لانية معناه ان لانية والوجود يوجبا للمهية بلا
اما ان يلزم لذاتها او لشيء آخر ومحال ان يكون لذات
المهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون
للمهية وجود قبل وجودها وهذا مح فنقول ان كل ما له
مهية غير لانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان
لانية والوجود لا يقوم من المهية التي هي خارجة
عن لانية مقام لامر المقدم فيكون من اللوازم ولا محة
اما ان يلزم المهية لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها
اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود
لن يتبع موجود الا موجودا فان كانت لانية يتبع المهية
ويلزمها بنفسها فيكون لانية قد تبعت في وجودها
وجودا وكل ما يتبع وجوده وجودا فكان متبوعه موجودا
بالذات قبله فيكون المهية موجودة بذاتها قبل وجودها
هف فبقي ان يكون الوجود لها من علة وكل ذي مهية
هي معلول وساير الاشياء غير الواجب فلها مهيات

وتلك المهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض
لها وجود من خارج فالاول لا مهية له وذوات المهيات
يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب
العدم وساير الاوصاف عنه ثم ساير الاشياء التي
مهيات فانها ممكنة يوجد به ثم من البراهين التي ذكرها
فيه بعد تمهيد المقدمة ما محصله ان الواحد من حيث هو
واجب الوجود يكون ما هو به وهو ذاته ومعناه اما
مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة فان كانت
حقيقة الواجب الوجود لاجل نفسها هي هذا المعين استحال
ان يكون تلك الحقيقة ليست هنا فلا يمكن ان يوجد بغيره
وان كان تحقق هذه الحقيقة لهذا المعين لا عن ذاتها بل
عن غيرها فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره
فلا يكون واجب الوجود هف فان حقيقة الواجب الوجود
الواحد فقط وكيف يكون المهية المجردة الذاتين وايضا ان
انما يكون الشيئين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى
واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان
وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين يختلفان بالمعنى فانما

يختلفان لشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود
الا وجود معين لا يتعلق بسبب خارج او حالة خارجة
فبماذا يخالف مثله فاذاً لا يكون له مشارك في معناه فالاول
لا ندّ له ثم قال فيه وبالجملة ان الفصول وما يجري مجراها لا
يحقق لها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه بل انما كانت
علة لتقييم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق
به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون
موجودا معينا واذا كان معنى العام هو نفس وجوب الوجود
وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود
موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في مهية ما هو كالجنس
والحال فيما يقع به اختلاف غير فصل في جميع هذا فظهر
وتبين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا
شريك له قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب
له لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك
الكثرة سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتخصص
بالفصل او العرض والفصل والعرض لا يفيدان مهية
الجنس ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس امرا بالفعل



والعرض لا يفيد مهية النوع بل يفيد قوام وجودها وحيث
يكون مهية الجنس والنوع الوجود وفرض دخول فصل
او عرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد مهية الجنس
والعرض يفيد مهية النوع فالوجود الذي لا سبب له
ان فرض له جنس وفصل او مهية نوعية وعرض
مشخص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود
النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فتبين من هذا
ان الوجود الذي لا سبب له والموجود الذي مهيته
انيته لا يتكثر بالفصول والعوارض فلا شيء كركن
الوجود بالذات وقد بين في الالهيات ان واجب الوجود
بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة ولنورد ما مر
على وجه مختصر وهو انه ان كان واجب الوجود
يقتضي لذاته ولانه واجب الوجود بذاته وكان
شرطا فيه ان يكون شيئا آخر لم يصح ان يكون غيرا
فلا يكون الواجب الوجود بذاته والا اذا كان بسبب ما
صار آخر واجب الوجود بذاته واجب الوجود
بغيره

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد فيقول احوج خلق الله اليه محمد الخفري هذه رسالة في اثبات واجب الوجود بالذات وصفاته بالدلايل التي تقرر عندي قطعيتها ويحصل العروج من حضيض التقليد الى ذروة التحقيق بملاحظتها وهي مرتبة على مقدمة ومقاصد

مقدمة في ذكر اصول يحتاج اليها اثبات المطالب

الموجود ينقسم الى قسمين احدهما ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده وثانيهما ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وهذا الشيء في حيز الامكان الخاص وهو باعتبار ذاته لا يكون موجودا ولا معدوما فليس له اقتضا قبل الوجود لان اقتضاء الترجيح لاحد من طرفي الوجود والعدم واقتضاء الوجوب تابع للموجود

مجموع الامور التي يجوز طريان العدم على كل منها جاز طريان العدم عليه بحيث ينعدم بالكلية اي بحيث لا يكون شيء من اجزائه موجودا وبعبارة اخرى مجموع امور لم يكن لشيء منها وجود

باعتبار ذاته لم يكن لمجموعها وجود باعتبار ذاته سواء كان متناهي الاجزاء او غير متناه بل كل مجموع بالصفة المذكورة في حكم ممكن واحد في الاحتياج الى الموجد

للوجود معنيان احدهما المعنى الانتزاعي الذي هو معنى التحقق والثبوت وثانيهما ما هو الوجود الحقيقي الذي هو منشا لانتزاع مفهوم المتحقق باعتبار ذاته وبالجملة يطلق الوجود على المعنى الانتزاعي وعلى منشا انتزاع مفهوم الوجود الانتزاعي اي مفهوم المتحقق

كل من معنيي الوجود وحدته بديهي اما بداهة وحدة المعنى الانتزاعي فاولية واما بداهة وحدة المعنى الثاني فهي حدسية وبالجملة يجد العقل السليم اشتراك جميع الموجودات من حيث هي موجودة في امر حقيقي باعتباره يصير منشا لانتزاع مفهوم الموجود الانتزاعي وهذه المقدمة الحدسية مما لا بد من حفظها في دلايل التوحيد ويمكن ان يعبر عنها بعبارة اخرى وهي ان يقول يجد العقل اشتراكا بين جميع الموجودات من حيث هي موجودة لا باعتبار اللفظ فقط ولا باعتبار نفلية انتزاع من الانتزاعيات او يقول لا يجد العقل بين جميع الموجودات من حيث هي

موجودة تفارق بالكلية بحيث لا يكون لها وجود بدون
تعلقه لا ثبات له ولهذا قال الله تعالى ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت   لوجوب الوجود
ايضا معنيان احدهما معنى انتزاعي وهو واجبية
الوجود وثانيهما معنى هو باعتبار ذاته واجب الوجود
فللفظ واجب الوجود ايضا معنيان احدهما معنى المشتق
من وجوب الوجود بالمعنى الاول وثانيهما معنى وجوب
الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود فللفظي
الواجب والوجوب الحقيقيين معنى واحد هو باعتبار
انه بذاته واجب الوجود يعبر عنه بوجوب الوجود
وباعتبار انه واجب الوجود يعبر عنه بالواجب كما
ان للفظي الوجود والموجود الحقيقيين معنى واحدا
هو باعتبار انه لذاته موجود يعبر عنه بالوجود وباعتبار
انه موجود يعبر عنه بالموجود السادس الممكن
ما لم يجب بالغير لم يوجد لانه لا يمكن ان يوجد بدون
علة مستقلة في ترجيح وجوده على عدمه ومع ترجيح
وجوده يمتنع عدمه والا لزم ترجيح المرجوح مع كونه

مرجوحا وهو بط   في اثبات واجب
الوجود بالذات اعلم ان براهين هذا المطلب منحصرة
في مسلكين احدهما لا يتوقف على ابطال الدور والتسلسل
والآخر يتوقف عليه فلاجرم رتبتهما في فصلين الفصل
الاول في المسلك الاول وفيه طرق كثيرة الطريق
الاول انعدام جميع الممكنات الموجودة بحيث لا
يوجد شيء منها في وقت من الاوقات ممتنع وذلك الامتناع
ليس لذات المجموع ولا لذات الجزء بل انما يكون لغيرهما
وذلك الغير انما يكون موجودا واجبا لذاته كما لا يخفى
وبعبارة اخرى وجود موجود ما من الممكنات الصرفة
الموجودة اي المصداق للموجبة الجزئية التي محمولها
الموجود يحتاج الى علة متقدمة موجودة عليها بالذات
ولا يتقدم عليه الا موجود هو واجب الوجود بالذات
فثبت وجوده وهو المط وبعبارة اخرى امكان
وقوع وجود ممكن ما محقق ولا بد له من علة موجودة
متقدمة عليه بالذات ولا يمكن ان يتقدم عليه موجود
الا واجب الوجود بالذات وبذلك يثبت المطلوب

وبعبارة اخرى جميع الممكنات الصرفة الموجودة التي ليس
في شيء منها اقتضاء الوجود بل يتساوى وجوده وعدمه
سواء كانت مرتبة اولا وسواء كانت متناهية او
غير متناهية في حكم ممكن واحد في ان تحققه لا يمكن
بدون موجود خارج عنه والموجود الخارج عن
جميع الممكنات هو الواجب بذاته الطريق الثاني
لا شك في وجود ممكن فلا بد له من مرجح لوجوده
على عدمه وبدون وجود واجب الوجود لا يتحقق
ترجيح وجود لان كل ممكن فرض انه علة لذلك
الممكن فعليته ليست الا عبارة عن كونه بحيث لو وجد
وجد المعلول وذلك لا يكفي في ترجيح وجود المعلول
بل الترجيح انما يحصل اذا كان اعتبار العلة الممكنة مستلزما
لترجيح وجود المعلول واعتبار العلة الممكنة لا يستلزم
ترجيح وجود نفسها فكيف يستلزم ترجيح وجود
معلولها الذي هو تابع لوجودها ولما لم يتحقق
ترجيح وجود ممكن موجود بالفعل بدون وجود واجب
الوجود بالذات ثبت وجوده وهو المط وبعبارة اخرى

لا شك في ان الممكن الموجود بالفعل يمتنع عدمه وذلك
الامتناع ليس لذاته ولا لامر ممكن آخر لانه في حكمه فلا محة
انما يكون ذلك الامتناع لوجود واجب الوجود بالذات
وهو المط الطريق الثالث لا شك في تحقق موجود ما
فان كان واجبا بذاته او ممكنا استند اليه في مرتبة من
المراتب ثبت المط والا فان رجع سلسلة الاستناد
دار والا تسلسل العلل الى غير النهاية اذ كل ممكن له علة
وعلى التقديرين نقول السلسلة التي وجود كل جزء من
اجزائها علة لامر آخر سواء كانت متناهية كما في الصورة
الاولى او غير متناهية كما في الصورة الثانية يكون
عدم كل جزء من اجزائها غير الجزء الاخير ان وجد علة
لعدم جزء آخر على نحو علة الوجود لان عدم العلة
علة لعدم المعلول فلم يقع فعلية الوجود على الترتيب
المذكور ولم يقع فعلية العدم على نحو ترتب الوجود
ليلزم ترتب العدمات على سبيل الدور او التسلسل
فلو لم يتحقق موجود يرجح وقوع فعلية وجود السلسلة
المذكورة على وقوع فعلية العدم للزم الترجيح بلا مرجح

وذلك الموجود انما يكون موجودا خارجا عن السلسلة
واجبا بذاته وهو المط الطريق الرابع جميع الموجودات
الممكنة الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية
وسواء كانت مترتبة او لا ممكن موجود لاحتياجه الى
الاجزاء التي كل منها موجود ممكن وكل ممكن موجود له علة
موجدة باعتبارها يجب وجود ذلك الممكن فعلته اما
نفس المجموع او جزؤه او امر خارج عنه والاول بط بالض
والثاني ايضا بط لانه ليس جزء من اجزاء المجموع بحيث يجب
باعتباره وجود الكل فان ما قبل المعلول الاخير مثلا
في السلسلة المترتبة لا وجوب له باعتبار ذاته التي
جاز ان يصير لاشيئا محضا ليجب غيره باعتباره وفي
حكمه جميع الاجزاء ولان كل ما يجب باعتباره وجود الجميع
يجب باعتباره وجود كل جزء من اجزاء الجميع فلو كان
جزء الجميع بحيث يجب باعتباره وجود الجميع لزم ان
يجب وجود ذلك الجزء باعتبار ذاته فلم يكن ممكنا وقد
فرضناه ممكنا هف واذا بطل القسمان الاولان
تعين الثالث فيكون علة الجميع بالمعنى المذكور امرا

موجوداً

موجودا خارجا عنه والموجود الخارج عن جميع الممكنات
واجب لذاته وهو المط الطريق الخامس لو كانت
الموجودات باسرها ممكنات لاحتاج مجموعها الى
موجد يكون ارتفاع الكل بالكلية بان لا يوجد الكل
ولا واحد من اجزائه ممتنعا بالنظر الى وجوده اذ ما
لا يمتنع جميع انحاء عدمه لا يكون موجبا للوجود و
الشيء الذي يكون عدم جميع الاجزاء ممتنعا بالنظر
الى وجوده خارج عن الجميع فيكون واجبا وهو المط
الطريق السادس لو لم يوجد واجب الوجود لذاته
لم يوجد واجب لغيره فلا يوجد موجود ايضا
اما الاول فلانه لو لم يوجد الواجب لانحصر
الموجودات في الممكنات ولا شك ان ارتفاعها
باسرها ممكن فلا يتحقق في شيء منها امتناع عدمه في
نفس الامر لا بالذات ولا بالغير واما الثاني فهو
انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد
موجود اصلا لانحصار الموجود فيهما وهو المط
الطريق السابع هو ان الممكن لا يستقل بنفسه في

في وجوده وهو ظ ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد
بعد مرتبة الوجود فان الشئ ما لم يوجد لم يوجد فلو
انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شئ اصلا
لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجود ولا
ايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته
ولا بغيره الطريق الثامن انه لم يتحقق الواجب
الوجود بالذات لزم الدور في تحقق الممكنات لان
ثبوت الايجاد لشئ منها موقوف على وجوده ح و
وجوده موقوف على ايجاده ولزم ان لا يتحقق ممكن
وهو بط فثبت تحقق الواجب الوجود بالذات وهو المط
الطريق التاسع تحقق بعض الممكنات لا كلها فلا بد
من واجب الوجود بالذات ليرجح وجود ذلك البعض
الذي هو كالسموات والارض الكائنين على الترتيب
الذي هما عليه مع عللهما الممكنة على البعض الآخر
والا لزم اما وجود جميع الممكنات او عدم الكل
بالكلية لان الممكن الذي صار موجودا ليس احق
بالوجود من الممكن المعدوم دائما باعتبار ذاتهما

والى مثل هذا البرهان اشار بقوله تعالى افي الله
شك فاطر السموات والارض الطريق العاشر
الموجود المطلق لا يمكن ان يكون له علة والا لزم تقدم
الشئ على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول
الطريق الحادي عشر جميع الموجودات الممكنة احتاج
الى موجود يستند اليه جميعها اي كل منها اما بواسطة
او بغير واسطة بالضرورة وذلك الموجود ليس الا واجب
الوجود بالذات كما لا يخفى الطريق الثاني عشر فاذا بحثنا و
ان سلكت الحق فالموجد لا يكون الا الواجب الوجود
بالذات فان الممكن الذي ليس له باعتبار ذاته وجود
لا يمكن ان يكون موجدا للشئ بالضرورة فعلى هذا تحقق الممكن
الموجود الذي يحتاج الى موجد يدل على تحقق الواجب
الوجود بالذات

في المسلك الثاني

لا شك في وجود موجود ما فان كان واجب الوجود
فهو المط وان كان ممكن الوجود فلا بد له من علة فاعلية
فاما ان ينتهي الى واجب الوجود وهو المط او يلزم الدور
والتسلسل في العلل الفاعلية وهما باطلان لانه اما

فلاستلزامه تقدم الشیٔ علی نفسه وهو مح بالبداهة
واما الثانی فلان جمیع العلل الفاعلیة الغیر المتناهیة
التی لم یستند شیٔ منها الی واجب الوجود بالذات
فی حکم الوسط فی جواز طریان العدم علیها بالکلیة
وفی عدم تحقق مرجح الوجود فی ذاتها فوقوع السلسلة
المذکورة مستلزم تحقق الممکن بدون مرجح الوجود
وهو مح ولابطال ترتب امور غیر متناهیة مع اجتماعها
دلایل اخر ترکناها احترازا عن الاطناب فلیقتصر فی
اثبات واجب الوجود علی البراهین المذکورة التی
هی یناسب العوام واما براهین الخواص وبرهان
خاص الخاص فهما لا یلیقان بهذا المختصر

فی اثبات التوحید ودلایلها التی تقررت
عندی قطعیتها کثیرة منها ان ما یعبر عنه بوجوب
الوجود وواجب الوجود اما ان یعین ویقتضی لذاته
ان یکون عین الموجود فی الخارج بل لا یمکن ان یتحقق
الا ان یکون عین ذلک الموجود الواحد فلا یوجد فی
غیره او امکن ان یوجد فی غیره وعلی الاول لزم انحصار

واجب الوجود فی واحد وهو المط وعلی الثانی لا یخ اما
ان یکون ذلک الواحد یقتضی ان یکون واجب الوجود
فلزم ایجاد الشیٔ نفسه وهو مح واما ان یقتضی غیره کونه
واجب الوجود فیکون ممکنا هف ومنها کون الموجود
الواحد واجب الوجود اما ان یکون عین کون ذلک
الواحد هو ایاه بان یکون معنی قولنا هو واجب الوجود
هو بعینه معنی قولنا هو هو اولا بان یکون للقولین
المذکورین معنیان وعلی الاول لزم انحصار واجب
الوجود فی واحد وهو المط وعلی الثانی لا یخلو اما
ان یکون علة مقارنة ذینک المعنیین وجوب الوجود
لذاته فلزم ایض انحصاره فی ذلک الواحد واما ان
یکون علتها ذلک الواحد ذاته فلزم ایجاد الشیٔ نفسه
وهو بط واما ان یکون امرا غیرهما فلزم امکان ذلک
الواحد الذی فرض کونه واجب الوجود هف ومنها
انه لیس لواجب الوجود مهیة ولا هویة مغایرة للوجود
الحقیقی الذی هو مانع بذاته لبطلان الذات و
انعدامه وفی الشفاء ما محصله ان واجب الوجود

لا يجوز ان يكون على وجه يكون فيه تركيب بان يكون
هنا مهية ما ويكون تلك المهية واجب الوجود فيكون
لتلك المهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب
الوجود وح لا يخ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود
هناك حقيقة اولا ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة
وهو مبدا كل حقيقة بل هو اكد الحقيقة وتحققها فان
كانت له حقيقة وهي غير تلك المهية فهي ان كانت
متعلقة بتلك المهية ولا يجب بلاهما كان معنى واجب
الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود
لان له شيئا به يجب وان لم يحتج الى تلك المهية كانت
تلك المهية عارضة لها وقد فرضت انها مهية
لواجب الوجود هف اقول في قوله وح ان لا يكون
لهذا المعنى حقيقه اشارة الى اثبات الوجود الحقيقي
الذي يعبر عنه بوجوب الوجود والموجود من حيث
هو موجود وواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود
ولما كان الدليل المذكور في نفي التركيب في الواجب
من المهية والوجود الحقيقي دالا على نفي التركيب

بين الهوية والوجود الحقيقي ثبت ان ذات واجب الوجود
انما هو محض الوجود الحقيقي الذي هو وجوب الوجود باعتبار
وواجب الوجود باعتبار وبعد تمهيد هذه المقدمة
نقول لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا لزم ان
يكون لكل هوية مغايرة لهوية الاخر مع الاشتراك في
معنى واجب الوجود فلزم ان يكون الواجب ذا هوية
مغايرة لمعنى واجب الوجود وذلك مناف للوجوب
الذاتي لما مر ومنها ان وجوب الوجود الذي هو
الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون مشتركا بين الاثنين لانهما
اما ان يتحدا في الحقيقة او يختلفا فيها وعلى الاول لزم
ان يكون علة اختلافهما في الاعراض امرا غير الوجود
الحقيقي وغير حقيقتهما فلزم امكانهما وعلى الثاني
لزم ان يكون الوجود الحقيقي عارضا لحقيقتهما او جزءا
مشتركا بينهما فلزم ايضا امكانهما لانهما لا يكونان موجودين
باعتبار الذات ضرورة احتياجهما الى الوجود الحقيقي و
الجزء المختص ومنها ان معنى موجود الحقيقي لا يمكن
ان يكون معنى جنسيا تحته انواع ولا ان يكون معنى

نوعيا تحته اشخاص لان النوع لا يحتاج الى الفصل في
كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل يحتاج اليه في كونه موجودا
وكذلك الشخص لا يحتاج الى المشخص في كونه متصفا بالمعنى
الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه موجودا فلا يمكن
ان يكون معنى الموجود جنسا والا لزم ان يكون النوع
محتاجا الى الفصل في المعنى الذي هو الجنس ولا ان يكون
نوعا والا لزم كون الشخص محتاجا الى المشخص في المعنى الذي
هو النوع فتعين ان يكون معنى الوجود الذي هو الوجود
الحقيقي معنى شخصيا مانعا من وقوع الشركة بذاته ضرورة
انه لا يمكن ان يكون معنى عرضيا للذات واجب الوجود
والا لم يكن الذات باعتبار ذاته موجودا واما كونه
فصلا للذات فهو في حكم كونه نوعا له في المحذور المذكور
ومنها ان الوجود الحقيقي الذي هو موجود باعتبار
ذاته اما ان يكون بذاته مانعا من وقوع الشركة اولا
والثاني مح والا لم يوجد في الخارج بمحوضته وصرافته
والاول مستلزم لوحدة الذات ومنها ان معنى
واجب الوجود اما ان يقتضي الوحدة لذاته بالاقتضاء

التام او يقتضي التعدد لذاته ولا يقتضي شيئا منهما
والثاني لانه لا يمكن تعدده بدون امور زائدة عليه
لانه لا يتحقق في واحد والثالث مستلزم لامكان
الذات لاحتياجه في الوحدة والتعدد الى الغير
فتعين الاول وهو مستلزم للمط ومنها انه لما كان
الوجود الحقيقي بصرافته ومحوضته عينا للموجود الذي
هو واجب الوجود بالذات وليس زائدا عليه لا في
الخارج ولا في العقل ولم يمكن في محوضته المعنى تعدد
لا في الخارج ولا في التصور فلا يمكن تعدد واجب الوجود
لا في الخارج ولا في التصور ومنها ان الوجود الحقيقي
بصرافته اما ان يمتنع تعدده اولا وعلى الاول لزم المط
وعلى الثاني لزم ان يكون نسبة جميع مراتب الاعداد
التي فوق الواحد اليه واحدة في امكان الوقوع
فلزم ان يكون ترجح الاثنين او عدد آخر مثلا على
ما في الاعداد بالنظر الى محوضته ترجيحا بلا مرجح وهو
محال فتعين الاول اي امتناع تعدده بمحوضته وصرافته
والحاصل ان المعنى كما يكون في تعدده يحتاج الى الغير

فكذلك وقوع عدد مخصوص دون غيره يحتاج الى علة
وبكل من ذينك الاحتياجين علم ان الوجود الحقيقي
الذي هو بصرافته واجب الوجود بالذات لا يمكن
تعدده ومنها ما اشار اليه بقوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه لو كان في السموات
والارض الهان لكانا واجبي الوجود بالذات فاما
ان يوجد كل منهما كل موجود في السموات والارض و
اما ان يوجد احدهما السماء والآخر الارض وعلى الاول
يلزم توارد العلتين على معلول واحد وعلى الثاني
يلزم الترجيح بلا مرجح وان لا يكون للارض وسط
السماء ولهذا قال الله تعالى اذاً لذهب كل اله بما
خلق ولعلى بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون
في علمه تعالى ولهذا المطلب مسلكان
احدهما مسلك العوام وثانيهما مسلك الخواص وفي
الاول براهين كثيرة منها من تامل في آيات الآفاق
والانفس وتامل ارتباط السفليات بالعلويات
وتامل في حركات الافلاك ومناطقها ومنافع الكواكب

صح

وترتيبها وتامل في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها
وما اعطيت من الآلات المناسبة لها ومنافع خلقة
الانسان واعضائه التي قد اشتملت عليها المجلدات
التي تسمية ما سطر فيها الى عالم يسطر كنسبة القطرة الى
البحر علم ان المبدأ الكل كامل العلم والحكمة ومنها ان
العلم من اعلى الصفات الكمالية للموجودات فكيف
يجوز العقل السليم عدم اتصاف مبدأ جميع الموجودات
به ومنها ان اتصاف بعض الموجودات بالعلم بديهي
فلو لم يتصف مبدأ جميع الموجودات بالعلم لزم كون
المعلول اشرف من حيثية العلم من العلة التامة و
من فاعله الموجد وهو باطل ومنها ان واجب الوجود
بالذات مفيض العلوم للعلماء وافاضة العلوم لهم
لا يمكن بدون علم المفيض ومنها انه تعالى معط لجميع
المسئولات على طبق سؤالات الخلائق سواء كانت
بلسان الاستعداد او الحال او بلسان المقال وذلك
لا يتصور بدون العلم ومنها ان المجوزين لما اثبتوا
العلم لبعض الممكنات مع ان الممكن ليس له وجود

وظهوره باعتبار ذاته وهيئته كان اثباته للوجود
الحقيقي الذي هو موجود وظاهر باعتبار ذاته اولى
من اثباته للممكن ومنها ان الوجود ليس مانعا من
الظهور بل انما هو منشأ للظهور فالواجب بالذات
الذي هو محض الوجود يكون ظاهر الذاته بذاته فيكون
عالما بذاته لذاته ومنها ان انواع الادراك مثل
الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل ليس الا بالنور
فالواجب بالذات الذي هو محض النور الظاهر
لذاته المظهر للغير يكون عالما لذاته بذاته ومنها
ان الواجب بالذات مجرد عن المادة ولواحقها البرية
عن الاحتياج الى الغير في الوجود فلم يكن له مانع من
العلم والتعقل فيكون عالما بذاته لعدم المانع و
وجود المقتضي الذي هو الوجود الذي هو منشأ الظهور
واما برهان هذا المقصد في المسلك الثاني الذي
هو مناسب للخواص فهو انه لا خفاء في ثبوت
صفة العلم لبعض الموجودات مع ان الممكنات
الصرفة لا قوام لها في ذاتها فيكون في حكم الاعراض

التي

التي تحققها لغيرها فلم يكن شيء منها عالما لذاته
ولا لغيره كالاعراض فالعلم الذي لا شبهة في تحققه
انما يكون بالحقيقة للوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات
وهو المط وايضا العلم لا يحصل الا للمجرد الحقيقي الذي و
حقيقة التجرد انما يوجد للواجب بالذات لانه مجرد عن المادة
ولا صل فلا يكون عالما بالحقيقة الا هو الله سبحانه
فان مقارنة المادة مانعة من العلم وكذلك مقارنة
الاصل كما لا يخفى عند التامل الصادق وبهذا البرهان
يعلم انحصار جميع الصفات الكمالية التي لم ينفك عن العلم
فيه تعالى بالحقيقة والى هذا البرهان اشار بقوله تعالى
لا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وفي قول الامام محمد
الباقر عليه الصلوة والسلام حيث قال هل سمي عالما وقادرا
الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين
ايضا اشارة الى هذين البرهانين ولما ثبت بالبراهين
المذكورة انه تعالى عالم بذاته ولم يمكن ان يكون ذات عالما
بشيء بدون العلم بذاته ثبت ان علمه تعالى بذاته عين
ذاته فذاته تعالى عالم ومعلوم وعلم بذاته ولما كان ذاته تعالى

والبرهان الرابع

علة فاعلية لجميع الممكنات الموجوده صار علمه بذاته
علة للعلم بجميع الموجودات ولعلمه مراتب احدها
حقيقة كالية اجماليه لا اجمال فوقها والعلم في هذه المرتبة
عين العلم بالذات الذي هو عين الذات بيانه ان في
كل موجود صدر عن الواجب بالذات سواء كان صورة
علمية او موجودا عينيا انما صدر بالعلم به اي العلم
يتاخر عن الصدور فاما ان يكون في مرتبة الصدور
او قبله فان كان في مرتبه الصدور لزم ان لا يكون
الذات عالما به باعتبار الذات فلا يكون كاملا باعتبار
العلم الذي هو صفة الكمال وهذا بط فتعين ان يكون
العلم بالصادر قبل وجود الصادر بل العلم بكل ما
صدر عن الواجب بالذات متحقق في مرتبه الذات و
لزم من ذلك كون العلم بجميع الموجودات عينا للذات تع
وهذا العلم هو كمال ذاتي للذات وهو كون الذات
بذاته بحيث يفيض عنه جميع الموجودات الممكنة منكشفا
فلما كان ذاته تعالى بذاته مبدا لفيضان الموجودات
وانكشافها ولا حاجة الى امر مغاير في ايجاد جميعها

وانكشافها بل ذاته تعالى منشا لجميع الانكشافات كان
نسبة علمه بذاته تعالى الى العلم بجميع الموجودات المنكشفه
بذواتها كنسبه ملكه العالم ذي ملكه استخراج العلوم
المفصله الى تلك العلوم وكما ان تلك الملكة هي
علم اجمالي بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك
علم ذاته تعالى بذاته علم اجمالي بجميع الموجودات الفايضه
عن ذاته تعالى وهذا معنى قول المحققين من ان عالميته تعالى
عبارة عن كونه خلاق العلوم وبارئها ومن ان نسبة علمه تعالى
الى علوم الممكنات كنسبه الاكسير الى الذهب والفضه
وقيل كنسبة حروف الهجاء الى المركبات منها وقيل كنسبة
النوى الى النخل الباسقه وقيل كنسبة الواحدة التي
تصير مكررة في الرؤية الى الاعداد التي حصلت بتكرارها
في الرؤية وقيل كنسبة البحر الى الامواج وقيل كنسبه المداد
الى النقوش الكتابيه وقيل كنسبه الماء الى الكيزان الحاصله
من الجمد الحاصل منه فان لكل من هذه النسب مناسبة لطيفة
من وجه ومباينه من وجوه وآخر مراتب العلم هو العلم
التفصيلي الذي لا تفصيل بعده وهو ظهور الحوادث

الكونية العينية فى انكشافها باعتبار الوجود العينى بالتفصيل
ورؤيتها حين ايجادها وبين هاتين المرتبتين مراتب اخر
منها اجمال بالنسبة الى ماتحته وتفصيل بالنسبة الى ما فوقه
وهذه المراتب هى كون الموجودات فى العقول وانطباعها
فى النفوس المجردة الفلكية على الوجه الكلى وانتقاشها
فى النفوس المنطبعة الفلكية على الوجه الجزئية فهذه ثلث
مراتب اخرى فالاجمال والتفصيل انما يكونان فى العلم لا
فى الذات فان ايجاد الموجودات انما يكون باظهار
ما فى العلم فالعلم الحقيقى الذى لا اجمال قبله عين الذات
واجب الوجود وكمال ذاتى للذات ازلى قال صاحب
الفتوحات فلو لم يكن بين ذاته تعالى وجميع الموجودات
سبب رابط وتعلق ضابط لم يكن العلم بذاته تعالى علما
حقيقيا بجميع الموجودات وفيه سر التوحيد لارباب التجريد
واما العلم التفصيلى الذى هو مؤخر عن الذات فهو صدور
الموجودات عن الذات منكشفة سواء كانت صورا
علمية او مثالية او موجودات عينية فان علم واجب
الوجود بالموجودات على التفصيل انما هو العلم الفعلى

الحضورى لا الانفعالى وكما ان العلم الانفعالى عبارة
عن حصول صورة الشئ فى المدرك او الصورة الحاصلة
فيه وكذلك العلم الفعلى هو عبارة عن صدور الاثار
عن المؤثر منكشفة عنده والموجودات الصادرة عنه
الحاضرة عنده فجميع الموجودات سواء كانت ذوات
العقلاء او علومهم وسواء كانت كلية او جزئية
وسواء كانت محسوسات او مثالات خيالية او معقولات
لامحة حاضرة عند واجب الوجود فان جميع الموجودات
سواء كانت كلية او جزئية معقولة او محسوسة او
خيالية يكون مبدأها واجب الوجود ويكون منكشفة
بذواتها عنده اذ لا مانع من الانكشاف ولا تغير
فى الذات ولا فى العلم الكمالى الازلى الذاتى بل التغير
انما يكون فى النسب والاضافات الاعتبارية والحاصل
ان الموجودات العينية قبل الوجود العينى معلومة للمبدع
تعالى وفى وقت اتصافها بالوجود العينى منكشفة حاضرة
بذواتها عنده سواء عبر عن هذا الحضور والانكشاف
بالرؤية او بتعلق العلم القديم او بتفصيل العلم المقدم

فانه لا مناقشة في التعبير بعد تقرر المعنى وتسليم تحققه
والتفصيل ان في العلم معان ثلثة احدها معنى العلم
المصدري الاضافي الذي يشتق منه علم ويعلم وعالم
وثانيها الحاضر عند الذات المدركة وثالثها ما هو منشأ
للانكشاف والحضور كاف في المنشائية سواء اعتبر معه
الحضور بالفعل او لا ولا خفاء في ان فعلية المعنيين
الاولين لا يتصور بدون وجود المعلوم وتحققه نحوا
من التحقق ولا في انهما يصيران متعددين بتعدد المعلوم
ولا في ان المعنى الاول انتزاعي لا تحقق له في الخارج ولا في
ان المعنى الثاني لا يجب ان يكون صفة العالم ولا في
ان المعنى الثالث هو المعنى الحقيقي الذي هو احق بهذا الاسم
واذا تمهد هذا فنقول لواجب الوجود علوم ثلثة بالمعاني
المذكورة احدها ما هو صفة حقيقية كمالية وهو عين
ذاته تعالى فان ذاته تعالى بذاته منشأ لانكشاف جميع
الموجودات وحضورها وظهورها سواء كانت مظاهر
للمدركية او للمدركية وسواء كانت كلية او جزئية
وسواء كانت صورا علمية او امورا عينية محسوسة

او معقولة

او معقولة فان تلك الجميع حين كونها صادرة عنه تعالى
منكشفة بذواتها عنده تعالى بسبب علم ذاته تعالى بذاته
فعلم ذاته تعالى بذاته وهو عين ذاته لما كان منشأ لظهور
كل شيء وحضوره صار ذاته محض العلم الحقيقي بجميع الموجودات
ولا يمكن التعدد في هذا العلم اصلا ولا الاجمال والتفصيل
بل التعدد والاجمال والتفصيل انما يكون في تعلقاته ولا
يخفى عليك ان هذا العلم كمالي ذاتي للذات ومقدم على
جميع الايجادات فهو علم فعلي مقدم ازلي واما الحضوري
الذي هو في مرتبة الايجاد فهو العلم الاضافي الفعلي الذي
ليس كمالا للذات وكذا العلم بمعنى الحاضر الذي في مرتبة
الايجاد فانه (ذاتيه) ايضا علم فعلي لكن ليس علما كماليا للذات
ولا يخفى عليك انه يمكن في هذين العلمين التعدد والاجمال
والتفصيل فلواجب الوجود بالذات علم فعلي كمالي وهو
عين ذاته تعالى وعلم فعلي حضوري هو في مرتبة الايجاد
سواء فسر بالايجاد منكشفا او بالحاضر عند الايجاد و
العلم الحقيقي في الحقيقة هو الاول فانه منشأ لكل انكشاف
ومما يدل بظاهره على ان واجب الوجود محض العلم قوله تعالى

وفوق كل ذي علم عليم فانه بظاهره يدل على ان العلم لم
يندرج في ذي علم وان العليم ما هو محض العلم بخلاف
ذي العلم فانه عالم بكون علمه بالاشياء مغايرا للذات و
للتفصيل المذكور تأييدات من كلام القوم سنذكرها
ان شاء الله تعالى خاتمة في بيان مذاهب الحكماء
في تحقيق العلم وتحقيق ما هو الحق فيه قال ثالس الملطي
بعد قوله ان للعالم مبدعا سبحانه وتعالى لا يدرك
صفته العقول من جهة هويته تعالى وانما يدرك من جهة
آثاره ان القول الذي لا مرد له انه تعالى هو المبدع ولا شيء
هو المبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات
لانه قبل الابداع انما كان هو فقط فليس تقع جهة وجهة
حتى يكون هو وصورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذا
صورة اذ الوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين ثم قال
لكنه تعالى ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات
والمعلومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في صورته
فمحل الصور الصور العلمية هو ذات العنصر وما من موجود
في العالم العقلي والعالم الحسي الا في ذات العنصر صورة

ومثال عنه ثم قال ومن كمال ذاته الاول الحق انه ابدع مثل
هذا العنصر فما يتصوره العامة في ذاته تعالى ان فيه الصور
يعني صور المعلومات فهو في مبدعه ويتعالى في وحدانيته
وهويته ان يوصف بما يوصف به مبدعه انتهى كلامه
اقول فعلى قول هذا الحكيم يكون علم الواجب بالذات
بالعنصر اولا وباعتبار الوجود العيني هو عين العنصر
فانه كما كان ذات واجب الوجود علة لوجود العنصر كذلك
علم واجب الوجود بذاته تعالى علة لعلمه بالمعلول الذي
هو العنصر وكذا حال الصور القائمة بالعنصر فان علم
الواجب بالذات بتلك الصورة التي هي العلم بالموجودات
التي هي بعد العنصر المذكور هو نفس تلك الصورة فان
العنصر وجميع الصور القائمة به حاضرة بذواتها عند الواجب
بالذات وهذا الحضور والعلم ثابت في جميع الازمنة
والدهر بل قبل الدهر والازمنة ولا يتغير اصلا بتغير الازمنة
والحوادث الزمانية التي هي حاضرة بذواتها في ازمنة
وجودها العيني اي كل منها حاضرة بذاته في زمان
وجوده العيني بعد ان كان حاضرا بصورته في الدهر



وتغير الحضور العيني انما هو تغير في النسب والاضافات
فلا محذور فيه وليعلم ان علم واجب الوجود بالعنصر
المذكور باعتبار الوجود العيني وبالصورة القايمة به لكونه
تابعاً للايجاد ليس كمالاً ذاتياً للذات فلم يتعرض ذلك
الفيلسوف للعلم الذي هو كمال ذاتي لا تعلق له بالايجاد
بمعنى انه كمال متحقق سواء تحقق الايجاد ام لا وهذا العلم
الاشارة اليه انما هو كون الذات بذاته بحيث يكون
منشأ لجميع الانكشافات وجميع الايجادات الغير المنفكة
عن الانكشاف وسيأتي زيادة ايضاح لذلك وقال
انكسيمايس الملطي ان كل مبدع ظهرت صورته في حد
فقد كانت صورته في علم مبدعه الاول تعالى والصور عنده
بلا نهاية قال ولا يمكن الا احد القولين اما ان نقول
انه تعالى ابدع ما في علمه واما ان نقول انما ابدع شيئاً
بدون العلم المقدم وهذا باطل فان قلنا ابدع ما في
علمه فالصور ازلية بازليته وليس يتكثر ذاته بتكثر
المعلومات ولا يتغير بتغيرها ثم قال ابدع بوحدانيته
صورة العنصر ثم صورة العقل انبعثت عنها بابداع

البارى تعالى ثم صورة النفس انبعثت كذلك فرتب العنصر
في العقل الوان الصور على قدر ما فيه من طبقات الانوار
وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة ثم ان
هذه الصور لما لم يمكن ان يوجد في الهيولى الا بترتيب و
زمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى كلامه
اقول ظاهر كلام هذا الفيلسوف ان الله تعالى
يعلم جميع الموجودات بالصور المتحققة قبل الايجاد العيني
المتعلق بالموجودات العينية فيتوجه الكلام عليه من
وجهين احدهما انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه
الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم اولا وعلى
الاول يرد عليه ان العلم المقدم الذي هو عين الذات
دفعاً للتسلسل كاف في العلم بالموجودات العينية كما لا بد
على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني
يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا
يعلمها قبل الابداع وهذا قول مستشنع كما ذكر وثانيهما
انه يرد عليه ان يقال ان هذه الصور اما جواهر او
اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية

لابد لها من صور اخرى بها يعلم والكلام فيها كالكلام
فى نفسها وان كان الثانى لزم ان يكون الواجب بالذات
محلا لها وفاعلا لها والقول بان الواجب بالذات فاعل
لها لا محل لها لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر
كما فى الممكنات الجوهرية ولا خفاء ايضا فى ان علم واجب
الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا
لكونه باعتبار فيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار
العلم المتقدم فى فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون
للذات علم هو كمال ذاتى بدون فعلية التأثير والتحقق
محققه كما مر وهو اللائق باعادة الايماء اليه فنقول
العلم الذى هو كمال ذاتى لذات واجب الوجود انه
ذات يعلم بذاته من ذاته انه مبدأ لجميع الموجودات
الفائضة على الوجه الاتم الاكمل فكان نظام الخير فى
الكل من اللوازم البينة اللزوم بجلاله لا برهم فكما انه
تعالى لاجل كونه مبدأ نظام الخير بذاته كان ذاته
محض القدرة فكذلك لاجل كون العلم بذاته ملزوما
لعلم نظام الخير فى الكل لزوما بينا كان ذاته تعالى

محض

محض العلم ولاجل ان نظام الخير فى الموجودات من
اللوازم البينة لذاته تعالى حكم ثالس بتمثل نظام الخير
فى الكل فى العنصر الاول وحكم انكسيمايس بحصول صورة فى صقع
الربوبية والحق ما ذكره ثالس وظنى بانكسيمايس انه اراد
بما ذكره تفهيم من لا يفهم العلم الا بالصورة فانه اراد ان
علم واجب الوجود بالموجودات ان كان بالصورة كان
الحال ما مر لكن علمه بالموجودات عين ذاته تعالى
فان واجب الوجود يحصل من ذاته جميع ما يحصل من الذات
والصورة من الانكشاف والصدور فكانه يحقق عنده
صور جميع الموجودات التى يريد ايجادها على الوجه
الاتم الاعلى قبل الابداع ولهذا قال انباذقلس ان البارى تعالى
هو العلم المحض وهو الحيوة المحضة وهو العز والجود و
القدرة والخير والحق لا ان هناك قوى مسماة بهذه
الاسامى وهو مبدع فقط لا انه ابدع من شيء ولا
ان شيئا كان معه فابدع الشيء البسيط وهو العنصر الاول
ثم قال فالمعلول الاول هو العنصر والمعلول الثانى بتوسطه
العقل والمعلول الثالث بتوسطهما النفس وهذه بسايط

ومبسوطات ومابعدها مركبات ثم قال العنصريات و
بسيط من محوذات العقل الذي هو دونه وليس هو بسيطا
مطلقا فانه لا معلول الا وهو مركب تركيبا عقليا او
حسيا انتهى كلامه اقول العلم بالحقيقة هو ما ينكشف
به الشئ كما مر الاشارة اليه غير مرة ولما كان ذات واجب
الوجود ذات ينكشف به جميع الموجودات قال ذلك الفيلسوف
انه تعالى هو العلم المحض وكذا حكم جميع الصفات الحقيقية
فان الحيوة ما يكون به الشئ دراكا فعالا ولما كان ذات الحق تعالى
بذاته عالما وفاعلا يكون ذاته تعالى حيوة محضة وفي كلام
ذلك الفيلسوف اشارة لطيفة الى مسئلة شريفة هي احسن
مسئلة التوحيد لا يتنبه لها الا المتوحد الفريد وهي انه
لما كان العلم الحقيقي ما يكشف به الشئ وكان ذات الحق
الوجود ذات به انكشاف كل شئ وظهور كل شئ سواء
كان مظهر للادراك اوله كما يكون علمه تعالى متعلقا
بجميع الموجودات اي جميع علوم الموجودات انما هو علمه تعالى
متعلقا بالموجودات وان كان في الروية علوم المظاهر
فان المظهر الممكن لما لم ينكشف عنده ذاته الا باشراق النور الحق
فلا يعلم

فلا يعلم ذاته بالحقيقة الا ذات الحق تعالى وكذا الحيوة الحقيقية
فهي بالحقيقة حيوة الواجب بالذات وان تعلقت بالمظهر ذي
الحيوة والحاصل ان الموجودات كما لا يكون موجودة الا
بالوجود الحقيقي الذي هو وجود الواجب الوجود بالذات
فكذلك العقول والنفوس انما يكون عالمة بالعلم الحقيقي
الذي هو علم الواجب الوجود بالذات وكذلك كل قادر
انما يقدر بالقدرة الحقيقية التي هي قدرة الواجب الوجود
وكذلك كل حي انما يكون حيا بالحيوة الحقيقية التي هي حيوة
الواجب الوجود فالوجود الحقيقي امر واحد يتعلق بجميع الموجودات
التي تحققت به وكذا العلم الحقيقي علم واحد يتعلق بجميع المعلومات
وان كان له انتساب الى جميع العقلاء وكذا القدرة
الحقيقية قدرة واحدة بجميع المقدورات فهذا الفيلسوف
اشار الى ان العلم المقدم الذي هو كالذاتي عين ذاته
تعالى بقوله هو العلم المحض الى ان جميع الصفات الكمالية
الذاتية عين ذاته تعالى بقوله لا ان هناك قوى مسماة بهذه
الاسامي وبقوله وهو الغرض اي اشار الى تفصيل ذكره
الفيلسوف المحقق اعني نصير الحق والدين الطوسي في شرح الاشارات

العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة
مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل
علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات
بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فايض من لدنه
فصار الحق بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به
يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله
بالحقيقة ثم انه بعد ذلك تكون هذه الصفات و
ما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس
الى مبدأها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية
وكذلك ساير الصفات الذاتيه واذ لا وجود لغيره تعالى
فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات
بل الكل شيء واحد كما قال عز من قايل انما الله اله واحد
فهو هو لا شيء غيره انتهى كلامه وفي قول انباذقلس حيث قال
فالمعلول الاول هو العنصر الخ اشارة الى مراتب العلم
التفصيلية على ما مر الايماء اليه ولهذا قال بعد ما ذكر
ما مر لما صور العنصر الاول في العقل ما عنده من الصور

المعقولة الروحانية وصور العقل في النفس ما استفاد
من العنصر وصورة النفس الكلية في الطبيعة الكلية
ما استفادت من العقل فحصلت قشور في الطبيعة فحصل
كلام هذا الفيلسوف ان واجب الوجود يعلم من ذاته
جميع الموجودات لانه مسبب الاسباب فيعلم من ذاته اسباب
الموجودات من العقول والنفوس والافلاك والكواكب
وخواصها وحركاتها واوضاعها التابعة للحركات ولزم
من ذلك ان يعلم جميع الحوادث التابعة للحركات والاوضاع
دفعة ولهذا احكم بتمثلها في العقول والنفوس وهذا معنى
قول فيثاغورس ان الباري عالم بجميع المعلومات على
طريق الاحاطة بالاسباب التي هي الاعداد والمقادير و
هي لا تختلف فعلمه تعالى لا يختلف واراد بالاعداد
العقول والنفوس وبالمقادير الافلاك والكواكب و
حركاتها اقدارا وجهة واوضاعها ولوازمها التابعة
للحركات في اجزاء الدهر وحدوده قال افلاطون الالهي وهو
الاساطين المعروفين بالتوحيد ان للعالم مبدعا محدثا
ازليا واجبا بذاته عالما بجميع المعلومات على نعت الاسباب

الكلية وكان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الامثال عند الباري فربما يعبر عنه بالعنصر الاول والهيولى ولعله يشير بهما الى صور المعلومات في علمه تعالى
ثم قال فابدع العقل الاول وبتوسطه النفس الكلية قد انبعث عن العقل انبعاث الصورة في المرآة وبتوسطها العالم الجسماني والعالم عالمان عالم العقل وفيه المثل العقلية والصور الروحانية وعالم الحس وفيه الاشخاص الحسية والصور الجسمانية كالصور المنطبعة في المرآة المجلوة فان عنصر العالم الحس مرآت لجميع صور العالم العقل تمثل فيه جميع الصور كلها ولها الوجود الدائم ولها الثبات القائم وانما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في العلم الاول الحق والصور عنده بلا نهاية وكما ان بالحس نشاهد جميع المحسوسات وهي محدودة ومحصورة كذلك نشاهد بالعقل جميع المعقولات وهي غير محدودة ولا محصورة بالزمان والمكان فيكون مثلا عقلية فاثبت لكل موجود مشخص في العالم الحسي مثالا موجودا غير مشخص في العالم العقلي ويسمى تلك المثل المثل الافلاطونية وهي المثل النورية غير المثل الظلمانية التي اثبتها في عالم المثال البرزخي الخيالي فالمثل عنده مبسوطات والاشخاص مركبات فالانسان المركب الحسي جزئي من الانسان المبسوط المعقول وكذلك كل نوع من انواع الحيوان والنبات والمعادن ثم قال فالموجودات في العالم الحسي آثار الموجودات في العالم العقلي ادراك من المحسوسات مثالا منتزعا من المادة معقولا مطابقا للمثال الذي في العالم العقلي بكليته ويطابق الموجود الذي في عالم الحس الجزئية ولولا ذلك لما كان لما يدركه العقل مطابق مقابل من خارج فما يكون مدركه كالبس يوافق ادراكه حقيقة المدرك فالعقل يدرك عالمين مطابقين متقابلين عالم العقل وفيه المثل التي يطابقها الاشخاص الحسية وعالم الحس وفيه المثل الحسية يطابقها المثل العقلية فاعيان ذلك العالم آثار في هذا العالم واعيان هذا العالم آثار في ذلك وعليه وضع الفطرة والتقدير انتهى كلامه
اقول لا يكون عند هذا الفيلسوف شيء من الموجودات

العينية غير واجب الوجود بالذات ازليا كما يفهم من ظاهر
قوله وكان في الازل ولم يكن في الموجود رسم ولا اطلال
لكن ظاهر قوله يقتضي ان يكون الصور العلمية الزائدة
على الذات ازلية وهذا مخالف للشريعة الحقة من وجه
وموافق لها من وجه اما الموافقة فمن حيث انه لم يثبت
موجودا ازليا غير ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية
واما المخالفة فمن حيث انه يثبت في الازل علما زائدا
على الذات وعند الشريعة الحقة يكون صفات الواجب الوجود
الحقيقية الازلية عين ذاته سواء كانت قدرة او علما او
غيرهما فعند الشريعة الحقة لا يكون ازليا الا ذات
واجب الوجود بالذات ويمكن ان يق مراد هذا الفيلسوف
من الصور العلمية الازلية ليس الا ذات واجب الوجود
بالذات من حيث هو علم بالموجودات وما خطر ببالي
ان هذا هو مراده وح يمكن ان يق ان مراده بالازلية
الازلية الذاتية التي هي القدم الذاتي فح يوافق سائر
الحكماء المخالفين للشريعة من حيث انهم اثبتوا القدم
الزماني للآثار بالنوع كما ذهب اليه البعض او لبعضها

بالشخص وللباقي بالنوع كما هو مذهب المعلم الاول ومن
تبعه وقوله عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلية
اشارة الى المراتب التفصيلية التي للعلم بعد الابداع
اعني المرتبة التي لا تتغير اصلا في الازمنة والدهور كما مر
الاشارة اليهما فوق مرة ولما عبر من الصور بالعنصر الاول
والهيولى علم انه موافق للقدماء في اثبات العنصر الاول
الهيولى الاولى التي هيولى الاجسام ولما كان العنصر اصل
العالم في الظهور والوجود تجلت له اسم النور من حضرة
الوجود فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اول ما خلق الله
نوري فجميع الممكنات ظل ذلك النور فلولاه لاحترق
جميع العوالم من نور ذاته تعالى وحاصل كلامه انه ظن
على ما خطر ببالي ان الله تعالى كان في ازل الازال ولم يكن
معه شيء لا زمان ولا مكان فكان باعتبار ذاته عالما
بجميع المعلومات علما عين ذاته ولما كان الامكان
الوقوعي الذي هو شامل لجميع الموجودات الفائضة
عن ذاته تعالى لازما لذاته لزوما بينا فلزم ان يعلم من
ذاته ما يقتضيه لذاته وهو الجوهر الاول المناسب لذاته

مناسبة لا يوجد في غيرهما وتلك المناسبة موجبة
لكون العلم بالذات علماً له والعلم بذلك الجوهر الاول
عين العلم بجميع الموجودات الفايضة عن ذات واجب
الوجود بعد فيضان ذلك الجوهر فذلك الجوهر عين كل
من تلك الموجودات في موطن الظهور وكل منهما في موطن
البطون عين ذلك الجوهر فجميع الموجودات موجودة في
ذلك الجوهر بنحو من الوجود ثم وجد تلك الموجودات في
العقل بنحو من الوجود ثم وجد في النفوس المجردة الفلكية
بنحو آخر من الوجود ثم وجدت الحوادث في النفوس المنطبعة
الفلكية على وجه آخر على ما سيجي تحقيقه ثم وجدت في
الاعيان بحسب استعدادات المواد فالمدركات
الممكنات على هذا اربعة اقسام احدها تام يكون آلة
لايجاد العقول ولشدة نورية لا يكون آلة لايجاد الجسم و
الاشباح وهو العقول الطولية المترتبة في الوجود التي
اشار اليه بل اليها بقوله والصافات صفاً ولفظ العقل
في كلام الحكماء اشارة الى هذه العقول وثانيها تام يكون
لايجاد الاجسام والاشباح وهو العقول العرضية الاشراقية

والمشاهدية

والمشاهدية وثالثها مكتسب وهو النفوس الفلكية المجردة
ورابعها ناقص غالباً يحتاج في التكميل الى امور خارجية وهي
النفوس الانسانية التي تحتاج في التكميل الى الانبياء والاوصياء
عليهم السلام ولو جعل هذه الاقسام ثلثة تام ومكتسب وناقص
في الاغلب لكان اضبط فلما كان الحكمة في الايجاد المعرفة و
العلم والعلماء بحسب الاحتمال العقلي على ثلثة اقسام احدها
تام في كماله بحسب الفطرة وثانيها مكتسب يحتاج الى التكميل و
لكن لا يحتاج الى امور زايدة خارجة عن ذاته كالنفوس
الفلكية المكملة لذواتها بتحريك اجسامها وثالثها ناقصة
في الاغلب بحسب الفطرة بحيث يحتاج في التكميل الى امور خارجة
عن الذات من انزال الرسل والكتب وغيرهما اوجد
سبحانه جميع تلك الاقسام الثلثة تكميلاً للاقسام
العقلية وقد اشار الى هذه الاقسام الثلثة بقوله تعالى
والسابقات سبقاً فالمدبرات امراً والسابقات هي
العقول التي لا تعلق لها بالاجسام بالتدبير والمدبرات
هي النفوس التي تعلقت بالاجسام بالتدبير والتصرف
فالعالم عالمان عالم المجردات وعالم الاجسام والاراد

الالهية تعلقت اولا بايجاد عالم المجردات المشتمل على
الانواع الثلثة المذكورة ولما توقف وجود القسمين منها
الى الاجسام اوجد عالم الاجسام ولما كان عالم المجردات
هو عالم الحيوة والادراك اوجد فيه تعالى بازاء كل ما هو
في عالم الاجسام صورة هي ادراكه ومرآة مشاهدته ولهذا
قال افلاطون العالم عالمان عالم العقل وفيه المثل العقلية
وعالم الحس وفيه الاشخاص الحسية ويسمى العالم الاول
كليس والعالم الثاني كابيس وقولهم كليس اشارة الى ان
ما في عالم الحس ظهور ما في عالم العقل نحو ظهور الصور في المرايا
كما ذكره افلاطون وليعلم ان المثل الافلاطونية العقلية
النورية الجوهرية هي جواهر يكون هيات للموجودات المحسوسة
الجوهرية فنقول في اثباتها ان في عالم الحس شيئا محسوسا
مثل الانسان مع مادة وعوارض مخصوصة وهذا هو
الانسان الطبيعي ولا شك في ان يتحقق شيء هو الانسان
منظورا الى ذاته من حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه
من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية
وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو والانسان

المجرد

المجرد من العوارض الخارجية المشخصة بالتشخصات
العقلية وغيرها فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو
وغيرهما التفت لا محالة الى معنى مجرد من العوارض الغريبة
حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق وهذا المعنى له وجود
لا محالة فاما ان يكون ذلك الخارج او في العقل وعلى تقدير الوجود منه
لزم ان يكون المشخص عارضا خارجيا موخرا عن الماهية في
الوجود او امرا مقارنا لوجودها بحيث يمكن تجريدها عنه
في الالتفات وهو باطل فتعين الثاني وهو ان يكون هذا المعنى
موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت
اليه بعد الالتفات الى مشخصه وهذا المعنى جوهر
لحمله على الجواهر حملا اتحاديا فثبت بذلك وجود جواهر
عقلية في العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات
الخارجية وهذا بعينه مذهب افلاطون فان قيل المشهور
ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هي
ماهيات كلية للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان ظل
العقول فانها اعيان للعالم الحسي والعالم الحسي انما هو
لها عندهم فح اندفع اعتراض صاحب الشفا وامثاله

من المتأخرين عنه ويطابق مذهبه مذهب ارسطو
تلميذه فانهم اجمعوا اثبتوا جواهر عقلية في عالم العقول
والنفوس الا انهم صرحوا بكونها قائمة بالمجردات قيام
الاعراض بالموضوعات فيكون تلك الجواهر جواهر باعتبار
ذواتها واعراضا باعتبار وجودها العقلي وصرح افلاطون
بكونها جواهر عقلية في عالم العقول وانعكست منها الى
مرائي النفوس ولهذا اشتهر بانه حكم بتحقق جوهر مجرد بازاء
كل مهية نوعية وذلك المجرد يسمى عنده رب النوع ومن
ذلك التصريح والاشتهار لا يلزم ان لا يكون تلك
المجردات التي هي المثل النورية قائمة بمجرد هو العنصر الاول
مثلا والغرض ان افلاطون وارسطو متفقان في الحكم
بتحقق شخص عقلي بازاء كل مهية نوعية فان قيل ان ارسطو
ذهب الى ان الصورة العقلية التي هي الانسان المعقول
موافق للمهية الانسانية الموجودة في الاسم والحد ولم
يحكم بان الانسان المعقول شخص ازلي باق متشخص
بتشخصات الاشخاص المحسوسة كما ذهب اليه افلاطون
كما هو مشهور ومسطور في الكتب قلت ان صح ذلك

النقل عنه كان مراده بذلك الحكم الذي هو مفروض
عنده تفهيم مسئلة التوحيد فان المهية الانسانية
مثلا لها اعتبارات ثلثة احدها انه اخذ من حيث
هو هو بلا اعتبار امر زايد عليه من الاطلاق والتجرد
وهو المسمى بالمهية لا بشرط وثانيها يوخذ من حيث هو
مجرد عن العوارض الخارجية عن ذاته مع التقييد بالتجرد
وهو المسمى بالمهية بشرط لا وثالثها ان يوخذ من حيث هو
مخلوط بالعوارض وهو المسمى بالمهية بشرط شيء ولما
استمر عادة افلاطون في تفهيم مسئلة التوحيد بتمهيد
هذه المقدمة فرض في هذه المقدمة كون الانسان بشرط لا
شخصا محققا في اعتباري التجرد والخلط ليكون نظيرا
للوجود الحقيقي فان للموجود الحقيقي له ايضا اعتبارات
ثلثة احدها ان يوخذ الموجود لا بشرط وهو موجود
باعتبار ذاته تعالى ومانع من وقوع الشركة باعتبار ذاته
وهو ذات الحق تعالى وثانيها ان يوخذ بشرط التجرد عن الانتساب
الى التعينات التي هي الممكنات وهذا مرتبة من مراتب
الذات المسماة بالاحدية لا عين الذات كما ذهب اليه

صاحب الشفاء وثالثها ان يوخذ بشرط الانتساب الى
التعينات الممكنة وهو ايضا مرتبة من مراتب الذات المسماة
بالوحدانية والغرض ان الموجود الحقيقي مغاير للمهيات
النوعية من حيث هو مانع من وقوع الشركة بخلاف المهيات
النوعية ومناسب لها في تحقيق تلك الاعتبارات
فغرض افلاطن لتفهيم تلك المسئلة الشريفة كون المهيات
النوعية اشخاصا معقولة باعتبار ذاتها يعرضها
عوارض الاشخاص الخارجية من التجرد عن العوارض
المحسوسة واللحوق ليكون مناسبا للوجود الحقيقي الذي
هو مانع من وقوع الشركة وله الاعتبارات الثلثة المذكورة
هذا وما خطر ببالي ان افلاطن حكم بتحقق شخص معقول ابداعي
كل مهية نوعية بحيث يكون اشخاصه مراياه ليكون هذا
ذريعة لتفهيم مسئلة التوحيد فان الموجود الحقيقي موجود
باعتبار ذاته ومانع من وقوع الشركة باعتبار ذاته
ويكون ما سواه من الممكنات كالمرايا له وهنا كلام اخر
وهو ان يقال اثبت ارسطو لكل فلك من الافلاك التي
عددها تجاوز عن الخمسين عقلا هو الداعي

ومعشوق لمدبره واثبت لما في تحت فلك القمر من العناصر
والمواليد عقلا واحدا هو آلة ايجاده ومنشأ الفيضان
القوى والنفوس الارضية وهو المسمى بروح القدس
واما افلاطن فقد اثبت لكل مهية نوعية عقلا هو آلة
لفيضان وجودها والكمالات التابعة لها فعلى هذا
قولاهما متوافقان في الافلاك ومختلفان في عالم
العناصر ويمكن دفع الاختلاف بان يجعل افلاطون
التغاير الاعتباري بمنزلة التغاير الذاتي
فالعقول التي هي آلة لفيضان العناصر والمواليد
عنده يكون مغايرة بالاعتبار فيكون العقل الاخير مثلا
من حيث هو آلة لفيضان وجود الانسان وكماله روح
القدس ومن حيث هو آلة لفيضان الماء مثلا ملك الماء
ولنرجع الى ما هو المقصود الاصلي فنقول على مذهب افلاطن
اي على القول بان المهيات النوعية جواهر مجردة يلحقها
عوارض الاشخاص اذا كانت تلك الجواهر عالمة بذواتها
لزم ان يكون العلم بها علما بذوات الاشخاص ومهيتها
ومعه يعلم ان الوجود الحقيقي الذي هو موجود بالحقيقة

لما كان عالما بذاته كان علمه بذاته علما بجميع الذوات
المتعددة في الروية ولاعتبار المتحدة بالاصل والذات
فان نسبة الوجود الحقيقي الى ذوات الممكنات كنسبة
الانسان لابشرط شي الى ذوات افراده فالافراد ان
كانت ظلا للمهية النوعية كان الموجودات الممكنة
ظلا للوجود الحقيقي وان كانت المهيات النوعية عينا في
الروية لكل من الافراد فكذلك الوجود الحقيقي غير ان
الكثرة في الوجود الحقيقي انما يكون في الظهور والاعتبار
وتوضيحه بالامثلة المذكورة وبالنقطة الجوالة الراسمة
للدايرة ظاهر فان النقطة الجوالة اذا فرضت عالمة
بذاتها كان علمها بذاتها هو بعينه عالما بالدايرة
التي رسمت بجولانها وليعلم ان المثل المذكورة انما
هو المثل النورية المحققة في عالم المجردات واما المثل
الظلمانية المعلقة فهي الاشباح الخيالية المحققة في
عالم المثال وهو عالم متوسط بين المجردات والاجسام
ووافق ارسطو افلاطن في اثبات هذا العالم الا ان
ارسطو قال ان هذه المثل قامت بالقوى الخيالية السفلية

والقوى

والقوى الجسمانية الفلكية وقال افلاطن ان هذه المثل
معلقة لا يكون خارجة عن الاجسام ولا داخلة ومظاهرها
هي القوى الخيالية السفلية والعلوية فعند افلاطن ثلثة
عوالم متطابقة احدها عالم الاجسام وثانيها عالم المثال
وثالثها عالم المجردات وكل ما وجد في عالم الاجسام له
مثال في عالم المثال ومثال في عالم المجردات ووافقه
ارسطو في اصل وجود هذه العوالم لكنه خالفه في ان
المثل قايمة بذواتها فقال ان المثل الخيالية انما يقوم بالقوى
الخيالية والمثل العقلية انما قامت بالمجردات فالنزاع
الذي بينهما بحسب الظاهر انما هو في نحو وجود المثل
النورية والظلمانية بعد اتفاقهما في اصل وجود
العوالم الثلثة بل العوالم عندهم اربعة احدها عالم
الملك وثانيها عالم المثال والاشباح وثالثها عالم
النفوس ورابعها عالم العقول وكل ما وجد في الملك
له مثال شبحي خيالي في عالم المثال وهو علم به على نحو
العلم الخيالي كما ان له مثالا كليا نوريا في عالم النفوس
وهو ايضا علم به على النحو الكلي العقلي وكل ما هو موجود

في هذه العوالم الثلثة اعني عالم الملك وعالم المثال
وعالم النفوس فله نحو انطباع في عالم العقول وجميع
هذه العوالم الاربعة تفيض عن واجب الوجود منكشفا
عنده بان يفيض عنه تعالى اولا العقول منكشفة وفي
ضمن انكشاف العقول انكشاف العوالم الثلثة الباقية
ثم تفيض عنه تعالى عالم النفوس منكشفة وفي ضمن انكشافه
انكشاف العالمين الباقيين ثم تفيض عنه تعالى عالم المثال
منكشفا وفي ضمن انكشافه انكشاف عالم الملك
منكشفا فمراتب العلم والانكشاف يكون خمسة اوّلها
ذاتي اجمالي لا اجمال فوقه وهذا العلم الذاتي عين
علم الواجب الوجود بذاته تعالى وخامسها تفصيلي لا
تفصيل بعده وهو انكشاف اجزاء الملك باعتبار ظهورها
العيني ولا يخفى عليك بعد تمهيد ما مرّ ان علم واجب الوجود
بجميع الموجودات العينية والذهنية الحاضرة بذواتها
عنده تعالى حضوري وان بعضا من هذه الموجودات
يكون علما انفعاليا بعضها بالنسبة الى الممكنات
وان هذا العلم الانفعالي قد يكون مقدّما على المعلوم

الممكن وسببا له وقد يكون مقدّما غير سبب وقد
يكون مؤخّرا عن المعلوم واما ما قال صاحب الشفا فيه
في مبحث العلم من ان واجب الوجود مبدأ الكل وجود فيعقل
من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة
باعيانها وللموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا
وبتوسط ذلك مبدأ لاشخاصها ولا يجوز ان يكون
عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيّرها من حيث هي متغيرة
عقلا زمانيا متشخّصا بان يعقل في زمان وجودها
انها موجودة وفي زمان عدمها انها معدومة فيكون
لكل من الامرين صورة عقليّة على حدة ولا واحدة
من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغيّر الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة
وبما لا يتبعها مما لا يتشخّص لم يعقل بما هي فاسدة وان
ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادّية و
متشخّصات لم يكن معقولة بل هي محسوسة او متخيّلة
ونحن قد بيّنا في كتبنا ان كل صورة محسوسة وكل صورة
خيالية فانما يدرك من حيث هي محسوسة او متخيّلة

بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له
كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل
كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي انتهى
كلامه فيعلم من ظاهر كلامه ان الموجودات الكاينة الفاسدة
ما ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة
قبل ايجادها ولا ينكشف عنده تعالى باعتبار وجودها
العيني الذي هو متغيرة باعتباره ونفي هذا الانكشاف
غلط صريح نشا من غطاء على البصيرة فان واجب الوجود
هو مبدا الوجود تلك الجزئيات الكاينة الفاسدة فيصدر
عنه تعالى منكشفة ولا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب
الوجود يعلم بذاته الجزئي الكاين الصادر عنه تعالى
حين كونه موجودا ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى الآلة
والعجب كل العجب ان هذا القايل الكامل صرح بان
واجب الوجود مبدا لكل وجود وبان لا يعزب عنه شيء
شخصي ومع ذلك الحكم بان الجزئي المحسوس الموجود في
الخارج غير حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود العيني تعالى
عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات

والكليات

والكليات اصلا لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار
الوجود الظلي العلمي ولهذا قال الله لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا
اكبر الا في كتاب مبين فان قوله لا يعزب عنه اشارة
الى عدم الخفاء لذرة من الذرات باعتبار الوجود
العيني وقت الايجاد وقوله تعالى لا اصغر من ذلك اشارة
الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم على الايجاد
العيني فان جميع المحسوسات حاضرة بذواتها عند واجب الوجود
في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها
انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات و
لا محذور في التغير في النسب والاضافات كالايجادات
فان كل ايجاد من ايجادات الحوادث انما كان في وقت
ومع كل ايجاد انكشاف حضوري مقارن له فقوله
فيكون لكل من الامرين صورة عقلية على حدة ممنوع
وانما يكون ذلك ان لو لم يكن العلم بالجزئيات حضوريا و
على تقدير تحقق الصورة العقلية لكل جزئي لا يلزم قيام
تلك الصور بذات واجب الوجود فان تلك الصور قايمة

بالنفوس الارضية او السماوية وتلك النفوس مع الصور
القائمة بها حاضرة بذواتها عند واجب الوجود فلا يكون
ذات واجب الوجود متغيرا بتغير تلك الصور كما مر بل
نقول الحق ان جميع المحسوسات وجميع صورها المعقولة و
المحسوسة والمتخيلة مع جميع القوى الآلة الجسمانية
والمجرده حاضرة بذواتها عند واجب الوجود لان جميعها
صادر عنه منكشف فانه كما ان كثيرا من المعقولات
كالمعقولات المحتاجة الى الآلات او المتغيرة للذات
نقص له تعالى كذلك نفي الصفة الكمالية عنه تعالى كعدم
حضور جزئي موجود في زمان وجوده عنده نقص له تعالى
فكون صور الجزئيات الكاينة في القوى حاضرة عنده
لا يكفي في انكشاف ذواتها بل لا بد معه من حضور الذوات
الجزئية بذواتها فان انكشاف الشيء بالصورة عند
مدرك غير انكشافه بذاته وكلاهما واجب التحقق
بالنسبة الى واجب الوجود فخلاصة الكلام الذي
لا شبهة فيه ان جميع الممكنات كلية كانت او جزئية
لها نسبة الى واجب الوجود بان يكون معلوما له

سواء وجد منه موجود او لا ولها نسبة اليه تعالى بان فاض
وجودها عنه تعالى وهذا الفيضان لا ينفك عن انكشاف
ذات ما فاض وجوده عنه تعالى فان كان الفايض ابديا كان
ذلك الانكشاف الذي مع الايجاد كذلك وان كان الفايض
في بعض الاوقات كان ذلك الانكشاف ايضا في ذلك الوقت
فيكون لواجب الوجود علم لا يتغير اصلا بوجه من الوجوه
ولا يكون زمانيا بل يتقدم على الزمان والدهر ويستمر
في جميع اجزاء الزمان وله تعالى انكشاف رؤية باعتبار
حضور الممكنات في الوجود العيني وذلك الحضور في التغير
تابع للوجود العيني ولا يلزم من تغير ذلك الانكشاف
والحضور الا التغير في النسب والاضافات فعلى هذا
يكون لعلم واجب الوجود خمسة مراتب احدها اجمالية كمالية
وهي عين علمه بذاته تعالى وثانيها تفصيلية تحت هذه
الاجمالية وهي عين العقول وثالثها تفصيلية بالنسبة
الى هذه التفصيلية وهي عين النفوس المجردة وما فيها من الصور
ورابعها تفصيلية هي عين القوى الجسمانية ينتقش فيها
الصور الجسمانية وخامسها تفصيلية هي عين الموجودات

الخارجية محسوسة كانت اولا فلا يكون في الوجود الا واجب
الوجود وعلمه تعالى وظهورها في علمه فان اردت قلت الايجاد
اظهارها في العلم وان اردت قلت الايجاد تفصيل العلم
المقدم وان اردت قلت الايجاد افاضة الوجود منكشفا
بعد ان كان منكشفا في العلم المقدم فان مؤدى تلك العبارات
واحد وظهر مما تقدم ان للموجودات انكشافات ثلثة عند
واجب الوجود لذاته احدها هو العلم الكمالي الذاتي الذي
له باعتبار ذاته تعالى وليس له شائبة تغير اصلا وهو مقدم على
الايجاد العيني وثانيها الانكشاف الحضوري الذي مع
ايجاد الجواهر الاول والعقول وما يحذو حذوهم وهو ايضا
غير متغير بتغير الايجادات والشئون وازمنتها و
ثالثها الانكشاف الحضوري الذي هو مع الايجادات
الزمانية وما خطر ببالي ان قدماء الحكماء ارادوا ان يثبتوا
لواجب الوجود علما غير متغير بتغير الازمنة فيثبتوه اولا
ثم اثبتوا له تعالى لا انهم ادعوا انحصار علمه تعالى في ذلك
فالانحصار الذي وقع في كلام المتاخرين انما يكون من سوء
فهم كلام القدماء قال ارسطو على ما نقل الشهرستاني

عنه

عنه ان واجب الوجود لذاته عقل لذاته وعاقل لذاته
ومعقول لذاته عقل غيره او لم يعقل اما انه عقل فلانه مجرد
عن المادة منزه عن اللوازم المادية فلا يحتجب ذاته عن
ذاته واما انه عاقل لذاته فلانه مجرد لذاته واما انه معقول
لذاته فلانه غير محجوب عن ذاته بذاته او بغيره ثم قال
الاول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شئ فهو يعلم العالم
العقلي دفعة من غير احتياج الى انتقال وتردد من معقول
الى معقول فانه تعالى ليس يعقل الاشياء من الامور الخارجة
عنه كحالنا عند المحسوسات بل يعقلها بذاته من ذاته و
ليس كونه عاقلا سبب وجود الاشياء المعقولة حتى يكون
وجودها قد جعله عاقلا بل الامر على العكس اي عقله
للاشياء جعلها موجودة وليس شئ يكمله فانه الكامل
لذاته المكمل لغيره فلا يستفيد وجوده من وجوده كمالا
ثم قال يجب ان يكون لواجب الوجود لذاته من ذاته الامر
الاكمل الافضل لا من غيره فاذا عقل بذاته عقل ما يلزم
لذاته بالفعل وعقل كونه عاقلا وعقل كل ما يصدر عنه
على ترتيب الصدور عنه والا فلم يعقل ذاته بكنهها

ثم قال ان الباري تعالى عظيم الرتبة جدا غير محتاج الى غيره
ولا يتغير بسبب غيره سواء كان التغير زمانيا او كان
تغيرا بان ذاته يقبل اثرا وكان دائما في الزمان وانما
لا يجوز له ان يتغير كيف ما كان لان انتقاله انما يكون
الى الشر لا الى الخير لان كل رتبة غير رتبته فهو دون
رتبته وكل شيء يناله ويوصف به فهو دون نفسه تعالى
ثم قال ان واجب الوجود حي بذاته اي مدرك لكل شيء
نافذ الامر في كل شيء والمشار اليه بلفظ الحيوة هنا هي كونه
عقلا تاما بالفعل بحيث يعقل من ذاته كل شيء فهو حي بذاته
باق بذاته عالم بذاته قادر بذاته فيتصف بجميع صفات
الكمال من غير تكثر ولا تغير في ذاته انتهى كلامه اقول
قوله ثم من ذاته يعقل كل شيء مع قوله وليس كونه عاقلا
بسبب وجود الاشياء المعقولة ومع قوله عقله للاشياء
جعلها موجودة ومع قوله كل رتبة فهو دون رتبته
اشارات الى مرتبة العلم الاول التي هي اجمالية وغير متمايزة
لعلم ذاته تعالى بذاته وقوله فهو يعلم العالم العقلي دفعة
من غير احتياج الى انتقال وتردد من معقول الى معقول

قوله ويعقل ما صدر عنه على ترتيب الصدور عنه اشارتان
الى المرتبتين المفصلتين اللتين بعد الاجمال الاولى اي نحوي
تحقق الموجودات في عالمي العقول والنفوس السماوية فاشار
هذا الفيلسوف الى مراتب العلم الثلث الاول التي من اقسامها
يعلم المرتبتين الاخيرتين فاكتفى في الاشارة الصريحة اليهما بذكر
تلك الاشارة المذكورة وهذا لم يات بكلمة يدل على الحصر
في المراتب الثلث بل اشار الى تحقق المرتبة الاخيرة اشارة
خفية لطيفة بقوله ولانه غير محجوب عن ذاته بذاته او بغيره
ثم قال الشيخ المتاخرين في الشفا ما حاصله انه اذا قيل عقل
لله تعالى قيل على المعنى البسيط وانه ليس فيه اختلاف
صور مرتبة متخالفة كما يكون في النفس وهو يعقل الاشيا
دفعة واحدة من غير ان يتكثر في ذاته او يتصور في حقيقة
ذاته بصورها بل يفيض عنه تعالى صورها معقولة ولانه
يعقل ذاته ويعلم انه مبدا لكل شيء فيعقل من ذاته كل
شيء واعلم ان المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود كما
اخذنا عن الفلك بالرصد صورته المعقولة وقد يكون
الصورة المعقولة غير ماخوذ من الشيء الموجود بل بالعكس

كما نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تلك الصورة المعقولة
محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت
فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى
العقل الاول الواجب الوجود هذه النسبة فانه يعقل
ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم كيفية كون الخير في الكل
فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام
المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع يعني ان تابعية
صورة الضوء للشمس و الاسخان للحار بل هو بما هو عالم
بكيفية نظام الخير في الوجود وعالم بان هذه العالمية
يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خير نظام
وهو عاشق لذاته التي هو مبدأ الكل نظام خير من حيث
هو كذلك فيصير نظام الخير معشوقا بالعرض فيكون العالم
الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته
اضافة اليها من حيث هو معقولة لا من حيث لها وجود
في الاعيان فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة اهي
موجودة في الذات الاول تعالى كاللوازم يلحقه او يكون
لها وجود مفارق لذاته تعالى وذات غيره كصور مفارقة

على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او يكون موجودة
في عقل او نفس فيكون ذلك العقل والنفس كالموضوعة
لتلك الصور ويكون معقولة له على انها عنه تعالى فان
جعلت هذه المعقولات اجزاء لذاته تعالى عرض تكثر في
ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان جعلتها لواحق ذاته
عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته
ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت
الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل بقي
الكلام في وجود العقل وفيضان تلك الصورة فان كان
بعلم آخر هو الصورة الموجودة في عقل آخر لزم التسلسل
او الانتهاء الى صدور بلا العلم المقدم عليه وكلاهما
محال فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص من هذه الشبهة
وتحفظ ان لا يتكثر في ذاته تعالى ولا تبالي بان يكون ذاته
ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة
لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها
وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين
ان يفيض عن الشيء صورة من شأنها ان يعقل وان يفيض

عن الشي صورة معقولة من حيث هي معقولة والواجب الوجود
بالذات يعقل ذاته مبدأ الفيضان كل موجود من حيث هو
موجود معلول ثم يجتهد في التامل الكامل لينتج له ما
ينبغي ان ينتج انتهى كلامه اقول هذا الفيلسوف دائما
ساعيا بجولان مطلوب كلما قرب وصوله به بعد عنه
بمراحل فان قوله اذا تعقل الاول الى قوله ونسبة الكل
الى العقل الاول الواجب الوجود هذه النسبة بل الى قوله
فبقي لك النظر كلام صحيح يدل على ان العلم المقدم على
مطلق الايجاد عين العلم بذاته تعالى كما صرح به الفارابي في
في بعض تصانيفه ثم ايراد الشبهة على الوجه المذكور
بلا تجويز احتمال هذا القسم الذي هو مذهب العلماء
يدل على بعده عنه ثم ما ذكره في معرض جواب الشبهة المذكورة
من العرضية يدل على تحيره بين مذهبي بالس وانكسيمانس
في مرتبة العلم التفصيلي الاولي على ما مر فان قوله ولا
بنا ان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود
انما يناسب المذهب الثاني وباقي كلامه يمكن حمله على المذهبين
ويدل على تحيره ايضا بين المذهبين ما ذكره في الاشارات

مبدا الفيضان كل معقول من حيث
هو معقول معلول كما هو مم

من قوله وكثرة اللوازم العلمية من الذات مباينة او غير
مباينة لا يثلم الوحدة فنهاية ادراك هذا الفيلسوف
في دفع الشبهة المذكورة بمقتضى العبارة المذكورة انه
يختار المذهب الثاني اي القول بفيضان الصور العلمية
قبل الايجاد العيني ويحكم بان تلك الصور العلمية لوازم
الذات منكشفة عنده بذواتها ولا يحتاج الى صور اخرى
بل جميع الموجودات العينية يعلم بتلك الصور وتلك الصور
لكونها لوازم الذات منكشفة بذواتها لا يحتاج الى صور
اخر ولا محذور في كون الواجب قابلا للصور اذ
لا يكون الواجب الوجود متاثرا بقيام تلك الصور التي
هي اللوازم به تعالى فلا يلزم ان يكون فاعلا وقابلا
لها بل انما يكون فاعلا لها حين كونها قايمة فانه ليس من
شرط القيام التاثر الذي هو لازم القبول فيكون
ذلك القيام بلا تاثر وقبول وقد صرح بهمنيار بهذا
وهذا بالحقيقة القول بالمثل الافلاطونية واما انه يختار
المذهب الاول اي القول بان الصور العلمية قايمة بالعقل
وهي معه فايضة عن واجب الوجود منكشفة بلا احتياج

الى العلم المقدم على العقل كما لا يحتاج على المذهب الثاني
الى العلم المقدم على الصور الفايضة منكشفة وعلى
ذينك التقديرين يرد عليه ان العلم بالممكنات لا يكون
من الصفات الكمالية الذاتية اذ على هذين التقديرين
يكون تابعا للفيضان التابع للافاضة فلا يكون الذات
باعتبارها بدون الافاضة عالما بالممكنات وايضا يلزم
على هذين التقديرين ان لا يكون افاضة الصور العلمية
والعقل بالعلم المقدم عليهما ولما لم يكن لامثال هذا
الفيلسوف نور التوحيد لم يثبت العلم المقدم الذي
هو عين الذات والحق اثباته كما مر الاشارة اليه من ان
للعلم بالممكنات مراتب خمسا الاول الاجمالي الذي لا
اجمال فوقه وهو عين علم واجب الوجود بذاته بالذات
ومغاير له بالاعتبار وخامسها عين الموجودات
التي لا تفصيل بعدها ولولا مخافة السامة في الاطناب
لاعدنا ايضاح الاجمال الاول بالامثال الاخر لكن لما
كان ما ذكر من الامثال كافيا في الايضاح اكتفينا بها
فان مثالا واحدا منها كاف كالنقطة الجوالة مثلا في ذلك

المطلب

المطلب عند الفطن بعلو المذاق فان العلم نقطة كثرها
الجاهلون بقي كلام في المرتبة الرابعة التفصيلية اي في
ارتسام الجزئيات المحسوسة في القوى الجسمانية الفلكية
فانه لا يخلو اما ان يكون تلك النفوس الكائنة في مدارك
الافلاك التي هي مظاهر المثل عند الاشراقيين ومحال
لانتقاشها عند المشائين متناهية او غير متناهية
والثاني مح ببرهان التطبيق وغيره والاول يستلزم
ان يكون الحوادث اليومية متناهية الصور والتحقيق
انها غير متناهية الصور اقول النفوس الفلكية
المنطبعة السارية في اجرامها كتاب المحو والاثبات فيمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ففي راس كل سنة
من سني العالم الالهية وهي ثلث مائة الف وستين
الفا مما يعده المنجمون يثبت الله في تلك القوى الفلكية
صور جميع ما اوجده في تلك السنة ثم بعد تمام الايجاد
فيها يمحوها ويثبت صور ما يوجد في السنة الاخرى و
هكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى
اوايل هذه السنين بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل

للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى يدبر
الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان
مقداره الف سنة مما تعدون قال صاحب الاشراق لما
كان ارتسام الصور الجسمانية في القوى الجسمانية الفلكية
ولا يتصور في هذا الارتسام عدم التناهي وجب تكرار
الصور الجسمانية بدون تكرار الاشخاص التي تلك الصور
صورها بعد مضي سنة من السنين المذكورة وقال
ايضا لما كان حركات الافلاك على النحو المدرك بالرصد
يوجب تكرار الوضع الفلكي بعد مرور مدة سنة من
السنين المذكورة لزم من ذلك التكرار تكرار الصور
الجسمانية بدون تكرار الاشخاص بعد مضي مدة المذكورة
اي لا يتكرر النفوس المجردة كما ذهب اليه بوداسف
التناسخي الذي استخراج جميع احوال السنة المذكورة و
حكم بطوفان نوح في منتصف السنة فان ذلك التكرار
باطل لاستلزامه العجز من افاضة النفس المجردة الجديدة
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا بل انما يتكرر
الصور الجسمانية بدون تكرار الاشخاص واستدل

صاحب الاشراق على تكرار الوضع الفلكي بقوله تعالى والسما
ذات الرجع اقول قد حكم بوداسف المنجم الذي هو
رئيس المنجمين الذين هم شياطين الانس بثلثة امور احدها
تكرار الاوضاع الفلكية وثانيها تكرار الصور الجسمانية
السفلية التابعة للاوضاع بزعمهم وثالثها تكرار تعلقات
النفوس المفارقة عن الابدان وصاحب الاشراق تبعه
في الحكمين الاولين لما مر دون الثالث واما انا فاقول
كل من هذه الاحكام الثلثة باطل اما الاول فلان النسب
بين ازمنة دورات الافلاك لا ينحصر في النسب العددية
بل يكون بعضها صمية لان ذلك ادل على القدرة و اعلى
في الايجاد لانه يستلزم ان لا يتكرر وضع من الاوضاع
ويجب ان نعتقد في ايجاد الله تعالى ما هو الاعلى في
القدرة والحاصل انه على تقدير كون نسبة زمان دورة
كل فلك من الافلاك التي عددها يتجاوز عن ستة
وستين على ما رزقني الله تعالى اثباته في منتهى الادراك
الى كل من ازمنة دورات الافلاك الاخر عددية يجب
تكرار كل وضع في مدة زمان هو يساوي ازمنة دورات

تامة لكل فلك بحيث يحصل من ضرب عدد تلك الدورات
في عدد ما كان بازاء دورة ذلك الفلك عدد يعدّه جميع
الاعداد التي كانت بازاء دورات الافلاك المذكورة
واما على تقدير كون نسبة زمان دورة فلك الى آخر
صمّية اي لم يكن على نسبة العددين فيستحيل تكرار
وضع من الاوضاع الغير المتناهية والنسبة المذكورة
ممكنة التحقق لان الزمان من المقادير وقد برهن في اقليدس
انه يمكن تحقق المقدارين بحيث لم يكن بينهما نسبة العددين
واما استحالة تكرار الوضع على التقدير الثاني فلانه اذا
كان مثلا نسبة زمان دورة فلك الثوابت الى زمان
دورة خارج المركز للشمس نسبة لم يتحقق بين العددين
استحال تكرار وضع الشمس بالنسبة الى الثوابت لانه
لو تكرر الوضع لوقع بين ذينك الوضعين المختلفين في
الزمان المتحدين في الحقيقة زمان يقدّره كل من زماني
دورتي حركتي فلك الثوابت والخارج المركز المذكور
التامتين ولزم من ذلك كون زماني تينك الدورتين
متشاركين لكونهما مشاركين للزمان المذكور الذي

يقدّ

يقدّره انه فيلزم ان يكون النسبة بينهما نسبة عددية
لما في اقليدس وقد فرض ان النسبة بينهما غير عددية هف
واما وجوب تكرار الوضع على التقدير الاول فلانه اذا
فرض مثلا اربعة افلاك بحيث يكون نسبة زمان
دورة حركة احدها الى زمان دورة حركة واحد من
الثلثة الباقية كنسبة الثلثة الى الاربعة ونسبة زمان
دورة حركة الفلك الثاني الى زمان دورة حركة الفلك
الثالث كنسبة الاربعة الى السبعة ونسبة زمان دورة
حركة الفلك الثالث الى زمان دورة حركة الفلك
الرابع كنسبة السبعة الى العشرة لزم تكرار الوضع في
تلك الافلاك في مدة زمان يقدّره زمان دورة الفلك
الاول بعدد احاد العدد الذي اذا ضرب في العدد
الذي بازاء زمان دورته وهو ثلثة حصل العدد
الذي يعدّه الاعداد الاربعة المذكورة بازاء ازمنة
الدورات الاربعة المذكورة وهو اربعمائة وعشرون
وعدد هذه العدة هو مائة واربعون لانه اذا تحرك
الفلك الاول من الافلاك المفروضة المذكورة دورات

تامة عددها مائة واربعون تحرك الفلك الثاني دورات
تامة ايضا عددها عدد يعد به بعد الاربعة التي هو بازاء
زمان دورة حركة الفلك الثاني العدد المذكور الذي
هو اربعمائة وعشرون وهو مائة وخمسة لان نسبة زمان
دورة حركة الفلك الثاني الى زمان دورة حركة الفلك الاول
كنسبة اربعة الى ثلثة ونسبة زمان دورة حركة الفلك
الاول الى زمان دورات تامة له بحيث يكون عددها مائة
واربعين كنسبة الثلثة الى اربعمائة وعشرين فالمساوات
المنتظمة نسبة زمان دورة حركة الفلك الثاني الى زمان
دورات تامة لحركة الفلك الاول بحيث يكون عددها
مائة واربعين كنسبة اربعة الى اربعمائة وعشرين
وهو واحد من مائة وخمسة ففي زمان تحرك الفلك الاول
دورات تامة عددها مائة واربعون تحرك فيه الفلك
الثاني دورات تامة عددها مائة وخمسة وتمثل البيان
المذكور تبين انه في زمان تحرك الفلك الاول دورات
تامة عددها مائة واربعون تحرك الفلك الثالث
دورات تامة عددها ستون وهو عدد يعد به بعد السبعة

التي بازاء زمان دورة ذلك الفلك العدد المذكور
الذي هو اربعمائة وعشرون وانه في ذلك الزمان الذي
هو زمان دورات الفلك الاول التي عددها مائة واربعون
تحرك الفلك الرابع التي عددها مائة واربعون وهو
عدد يعد به بعد العشرة التي هي بازاء زمان دورة حركة
الفلك الرابع المذكور اي اربعمائة وعشرون فيكون
وضعا الافلاك الاربعة المذكورة في طرفي الزمان
المذكور اي زمان دورات الفلك الاول التي عددها
مائة واربعون وضعا واحدا بعينه وهو المطلوب
وبوجه اخصر لما كان نسبة زمان دورة كل فلك من
الافلاك الثلثة غير الفلك الاول المفروض الى زمان
دورة الفلك الاول كنسبة العدد الذي هو بازاء
زمان دورة ذلك الفلك الى العدد الذي هو بازاء
زمان دورة الفلك الاول ونسبة زمان دورة الفلك
الاول الى زمان دوراته التامة التي عددها مائة
واربعون وهي عدة امثال العدد الذي هو بازاء
زمان دورته في العدد الذي يعد جميع الاعداد

الاربعة المذكورة وهو اربعة وعشرون كنسبة العدد الذي
بازاء دورته وهو ثلاثة الى عدد المعدود بالاعداد المذكورة
اي اربعمائة وعشرون فبالمساواة المنتظمة نسبة زمان دورة
كل فلك من الافلاك الثلثة المذكورة الى زمان دورات
الفلك الاول التامة التي عددها مائة واربعون كنسبة
العدد الذي بازاء ذلك الفلك الى العدد المعدود
بالاعداد الاربعة المذكورة اي اربعمائة وعشرون فكما
يعد العدد الذي بازاء ذلك الفلك اربعمائة وعشرون
كذلك يعد زمان دورته زمان دورات الفلك
التامة التي عددها مائة واربعون فيكون وضعا الافلاك
الاربعة في طرفي زمان تلك الدورات التامة للفلك وضعا
واحدا بعينه وهو المط وقس على التباينين المذكورين بيان
المط فيما زاد على الاربعة ولما ثبت انه على تقدير كون النسب
بين ازمنة دورات الافلاك صمية استحال التكرار ووضع
تام من اوضاعها وجب الاعتقاد بان النسب بينها جميعا او
بين بعضها صمية لكون ذلك اتم واعلى واجمل في القدرة
فوجب الاعتقاد ببطلان الحكمين الاخرين المتفرعين على

التكرار وهو اعادة الصور الجسمانية والنفوس المجردة كما
توهمه بوداسف واما متمسكات صاحب الاشراق فضعيفة
اما ما هو باعتبار مرتبة تفصيل العلم الرابعة فعرفت ضعفه
بما مر وستيا وجه آخر لضعفه عن قريب واما ما هو باعتبار
الرصد وضبط المنجمين حركات الافلاك فهو ايضا ضعيفه
لان امور الرصد انما هي بالتقريب والنسب الحقيقية
لا يدرك بالرصد فربما كان النسب صمية ولم يدرك
بالرصد واما قوله تعالى والسماء ذات الرجع فهو انما
يدل على رجوع مثل الوضع الاول في الاكثر الامور ولا
يدل على رجوع الوضع بعينه كما ذهب اليه هذا الفيلسوف
ولما كان تحقيق مسئلة العلم من متممات مسئلة الحق جل
التي هي قرة عيون ارباب التجريد وجب اعادة النظر فيه
ومقدماته قال في الهيات الشفا جميع الممكنات غير بسيط
الحقيقة لان الذي للممكن باعتبار ذاته غير الذي له من
غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك
لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة
والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي

ثم قال في موضع آخر منها فان كل شيء منه تعالى وليس هو مشاركا
لما منه وهو كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده
ثم قال في موضع آخر ان جميع الاشياء غير واجب الوجود
بالذات مهياتها لا تستحق الوجود بل هي في انفسها مع
قطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق به العدم فلذلك
كلها في انفسها باطلة وبالواجب الوجود حقة وبالقياس
الى الوجه الذي يليه تعالى حاصلة فلذلك كل شيء هالك
الا وجهه اقول يعلم من القول الاول ان كل هوية
متشخصة مركبة ومتقومة بالوجود الحقيقي الذي هي باعتبار
متحققة فاما ان يكون تركيبها تحليليا كما هو الحق الممكن اثباته
بنفس هذه المقدمة او خارجيا كما هو محتمل في جليل النظر
وان كان باطلا في دقيق النظر وعلى التقديرين يلزم ان
يكون تلك الهوية حاضرة بذاتها باعتبار وجودها
العيني عند الوجود الحقيقي الذي هو مقوم لها وعالم
بذاته ويلزم من ذلك ان يكون الواجب الوجود الذي
هو محض الوجود الحقيقي عالما بجميع الهويات والموجودات
باعتبار وجودها العيني ويعلم من القول الثاني اي الحكم

بان واجب الوجود عين كل شيء ان علمه تعالى بذاته عين العلم
بالكل ويعلم من القول الثالث ان كل موجود عيني ممكن
سواء كان محسوسا او معقولا صرفا لا يخلو ولا ينفك
عن الوجود الحقيقي الذي انقطاعه عنه يصيره معدوما
فيكون منكشفا عنده لانه لا يقوم بلا تاثره عنه تعالى
وما قام بشيء عالم بذاته كان منكشفا عنده وهذه المعاني
الثلثه المذكوره قال الحرناسون المعبود واحد كثير
اما وحدته ففي الذات والاول والاصل واما التكثير
فلانه يتكثر بالاشخاص في راي العين ثم قالوا ان الله تعالى
الممكنات متكلم بالسنة العباد ويبصر باعينهم ويسمع باذانهم
وهذه الامور يدل ان جميع اجزاء العالم من العقول والنفوس
والقوى الجسمانية والصور القائمة بها حاضرة بذواتها
عند واجب الوجود بالذات قال الفارابي في الفصوص
ان واجب الوجود مبدا كل فيض وهو ظاهر فله الكل
من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر اي عالم بذاته
ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته
نفس ذاته فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل

بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة اقول معنى قوله
واجب الوجود مبدا كل فيض انه تعالى بذاته يظهر في
جميع المظاهر فهو الظاهر بذاته المظهر لغيره وما شأنه
كذلك لا يعزب عنه شيء من الاشياء وقوله وهو ظاهر
اشارة الى انه تعالى هو ظاهر في المظاهر اولا وبالحقيقة
وظهور المظاهر به ولما كان ظهور جميع الممكنات به
فالكل مرتبط به ويظهر منه فلا قوام لشيء بدونه بل هو القائم
بذاته الذي يقوم به جميع الاشياء بدون التغير والكثرة
في ذاته وهذا معنى قوله فله الكل من حيث لا كثرة فيه
اي يرتبط الكل به بان الكل له ومنه لان الكثرة فيه و
هذا معنى قوله تعالى الا له الامر والخلق ومعنى قوله فهو
من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته انه لما كان ظاهر
الذات ونوراً لكل شيء يدرك الكل من ذاته وقوله
فعلمه بالكل بعد ذاته اشارة الى مرتبة العلم التفصيلية
التي بعد العلم بالذات وقوله ويتحد الكل بالنسبة
الى ذاته فهو الكل في وحدة اشارة الى العلم الاجمالي
المقدم الذي هو عين العلم بذاته تعالى والحاصل ان

الواجب الوجود لما كان منشأ الفيضان لكل ادراك
حسيا كان او عقليا ومبدأ الكل ظهور سواء كان
ذهنيا او عينيا استحال ان يعزب عنه شيء من الاشياء
العينية والذهنية ولما كان ذات واجب الوجود
مفيضا للكل بل عينا للكل كان العلم بذاته عين العلم
بالكل فان قيل لا بد لهذا المدعى الذي فيه قرة العيون
من بيان شاف كاف يستحق ان يطرح به ما قيل خلف واف
قلت بمقتضى قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا وجب المجاهدة في هذه المسألة الشريفة و
ايضاحها على اتم ما يمكن وهي موقوفة على مقدمات
احدها تحقيق التشخص وثانيها تحقيق مرتبة العلم وثالثها
تحقيق نحو وجود الماهيات الكلية ورابعها تحقيق معنى
الايجاد اما تحقيق التشخص فما خطر بالبال القاصر
هو ان التشخص بالحقيقة امر زائد مانع من الاشتراك
بحيث لا يتصور فيه اصلا الاشتراك وحمله على كثيرين
وبسببه تحقق معنى التشخص وهو عند التامل لا يتحقق الا
في الموجود بنحو من الوجود باعتبار كونه موجوداً بهذا

الموجودات واجب الوجود الذي هو الوجود الحقيقي بذاته
مانع من وقوع الشركة وحمله على كثيرين بالذات و
جميع الممكنات بسبب ارتباطه بذلك الوجود يصير
مانعا من وقوع الشركة وحمله على كثيرين من الذوات
وهذا هو تحقيق كلام نقل من الفارابي من ان المشخص هو
نشأة الوجود واما قول من قال ان المشخص هو جزء
تحليلي لذات الشخص مجهول الاسم والحقيقة ونسبته
الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع فهو قول من وقع
في طريق التحقيق المذكور ولم يصل اليه ولو قوعه في
ذلك الطريق اختاره سيد المتأخرين واما قول
من قال انه هو العوارض المادية المقدمة على الشخص او
ان المشخص
المقارنة لوجوده فيرد عليه انه يمكن الاشتراك في
جميع العوارض المادية غير الوضع في ان واحد المتعدد
كشخصين في عين لاحول وكقطرات الماء المساوية
في المقادير والاشكال فان اعراض المادة لا يصلح ان
يكون مشخصة لها كما لا يخفى والحاصل ان جميع العوارض
المندرجة تحت المقولات لا يمنع تجويز الشركة الا

الوضع

الوضع مع اتحاد الزمان ولهذا حكم بهمنيار بان المشخص في
الماديات هو الوضع مع اتحاد الزمان والوضع مع الزمان
متبدل مع بقاء الشخص واختار بهمنيار لذلك ان المشخص
هو الوضع تام من الاوضاع الواردة على الشخص في زمان
وجوده وذلك كما ترى فان هذا الحكم غلط عند التأمل
فان الشخص المادي كزيد مثلا مانع من فرض الشركة
بدون اعتبار وضعه والحق ما ذكرنا اولا من ارتباط الموجود
بالوجود الحقيقي مانع للاشتراك وقول صاحب الاشراق
في المطارحات من ان الاشخاص بذواتها متشخصة و
مانعة من وقوع الشركة وقع في طريق ذلك التحقيق ايضا
وكذا قول من قال ان المشخص هو الفاعل وقع في ذلك الطريق
ونهاية تحقيقهما ما ذكرنا اولا اذا تقدم هذا التحقيق
ظهر ان واجب الوجود اذا علم كلا من الهويات قبل ايجادها
على الوجه الكلي المنحصر في هوية واحدة المشتمل على جميع
صفاتها علم الهوية بحيث لا يخرج منها شيء عن احاطة
العلم المقدم وهذا هو المقصود الاصلي من تمهيد هذا
التحقيق فظهر ايضا ان الهويات باعتبار الوجود العيني حاضرة

عند واجب الوجود ظهورا اتم من ظهور شيء من المقدمات
المذكورة قبل ذلك التحقيق فقط وهذا هو المقصود ثانيا
من ذكره فان قيل التحقيق المذكور على النحو المذكور يقتضي
ان يتحقق الوجود الحقيقي في جميع الموجودات مغايرا للوجود
الاثباتي الانتزاعي وكتب القوم مشحونة بان للوجود معنى
واحدا وهو معنى انتزاعي فما الدليل بعد ادعاء تحققه
بالحدس من كتب القوم قلت والدليل عليه بعد الحكم بالحدس
على ما مر الاشارة اليه سابقا انه قال في الهيات الشفا
ان لفظ الوجود يدل به ايضا على معان كثيرة منها الحقيقة
التي عليها الشيء فكانه ما عليه الوجود الخاص للشيء و
يرجع ونقول انه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة
ومعلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود
الذي يرادف الاثبات اقول في كلامه هذا ايماء بان
للوجود معنى آخر غير الوجود الاثباتي وغير الحقيقة وهو
الوجود الحقيقي ثم قال في موضع آخر منها فنقول ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك
ماهية ما ويكون تلك الماهية واجب الوجود فيكون لتلك الماهية

معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود وح لا
اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هنا حقيقة او لا
يكون وح ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهي مبدأ لكل
حقيقة بل هي تاكد الحقيقة وتصححها وان كان له حقيقة وهي
غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزم
ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب بغيرها فيكون معنى واجب
الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود
لان له سببا به يجب وهذا خلف فبقي ان يكون واجب الوجود
بالذات متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من
دون تلك الماهية فيكون تلك الماهية عارضة لوجوب الوجود
المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن وقد فرض انها ماهية
هف فلا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود
وكل ما له ماهية غير الانية فهو معلول فالاول تعالى لا ماهية
له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد
الوجود انتهى خلاصة كلامه اقول لزم من قوله هذا
ان للوجود معنى هو الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه تارة بوجوب
الوجود وتارة بالواجب الوجود وتارة بالوجود البحت و

وهذا المعنى غير معنى الوجود الاثباتي الذي هو من المعقولات
الثانيه فثبت ان في الموجودات امرا متحققا بذاته هو
الوجود الحقيقي وواجب الوجود بذاته والممكنات انما يتحقق
بارتباطها الى هذا الوجود المتحقق بنفسه وهذا خلاصة
التحقيق المذكور فان الوجود الحقيقي لما كان بذاته مانعا
من فرض الشركة فيه كان ارتباط كل شيء به سببا لمنع
فرض الشركة في ذلك الشيء والتفصيل ان التشخص يمكن
ان يراد به ثلثة معان احدها ما يمنع فرض الشركة وهو
ربط الممكنات بالوجود الحقيقي ولهذا صار منع فرض
الشركة مشتركا في جميع الموجودات الممكنة كالارتباط
بالوجود الحقيقي وثانيها معد لحدوث التشخص وهو من
عوارض المادة ويصح فيه التغير بحيث يكون لكل من
العوارض المتغيرة الحادثة خاصية ابقاء التشخص وثالثها
ما يصير سببا لامتياز الشخص عن جميع الموجودات
المغايرة وهو للماديات المتفقة في المهية من باب
الوضع والمكان مع اتحاد الزمان فقط او من غيرهما
ايضا من العوارض المادية وللمجردات المتعلقة بالاجسام

من العوارض المتعلقة بتلك الاجسام الحاصلة منها ان
لم يختلف في المهية وبهذا المعنى يمكن ان يتبدل ايضا مع بقاء
التشخص كما مر واما امور يختلف في المهية فما به الامتياز
فيها هو المهية ولوازمها فرع ما يتحصل من تحقيق التشخص
ان الوجود الحقيقي الذي هو موجود باعتبار ذاته و
هويته لا كثرة فيه بوجه من الوجوه بل يمتنع تجويز صدقه
على الكثيرين لذاته ويظهر منه الممكنات المتكثرة المختلفة
اما بالمهيات او بالمواد او بالعوارض المادية وامتناع
فرض الشركة فيها انما نشا من ارتباطها بالوجود الحقيقي
الذي هو مظهر لها فجميع الممكنات انما يتحقق بالارتباط
بما هو موجود لذاته فليس للممكنات وجود في نفسها بدون
الارتباط بواجب الوجود بل وجودها وثبوتها انما هو
بارتباطها بواجب الوجود فلها وجود وثبوت للغير و
وجودها في نفسها هو بعينه وجودها لغيرها يعني
ان الممكنات لا يصح ان يق فيها انها ارتبطت بواجب
الوجود ثم وجدت بل يصير موجودة ظاهرة حال كونها
مرتبطة بواجب الوجود فيكون وجودها منه تعالى بعينه

هو لارتباطه تعالى ولهذا لا يصح ان يقال وجدت الممكنات
ثم انكشفت عند واجب الوجود بل بفيض الوجود عليها
منكشفة عند واجب الوجود فيكون وجودها و
ظهورها من واجب الوجود هو بعينه حضورها عنده تعالى
وامتنع المتألهون كون وجود الممكنات غير متقدم على
ارتباطها بواجب الوجود الذي باعتباره يصير موجودة
بان التغاير بين الوجود الحقيقي الذي هو موجود بذاته
وبين الممكنات التي هي موجودة باعتبار ارتباطها بذلك
الوجود ليس خارجيا بان يكون لكل هوية بل انما يكون
في التصور والاعتبار والظهور فرتبة هذه الزيادة ان
وجوب الوجود موجود باعتبار ذاته بالوجود الحقيقي
بلا شركة وله قدرة اظهار امور ما شمت رائحة الوجود
الحقيقي في آن من آنات الدهر بل انما يتحقق بالوجود الا
لانتزاعي فيكون لتلك الامور ايضا ظهور انتزاعي كوجودها
فان مرتبة الوجود ليس ادنى من مرتبة الموجود في وجود
الممكنات انما هو ظهورها من واجب الوجود ومن ذلك
يحصل للمتألهين استشمام ان لا شيء ممكن من الممكنات

رائحة العلم بدون واجب الوجود بل العلم انما يحصل
للوجود الحقيقي في كل مظهر من المظاهر وايضا يجد
المتألهون مما نقله صاحب الشفا من ان غير واجب الوجود
زوج تركيبي على النحو المذكور اتحاد ان التغاير بين الممكنات
والوجود الحقيقي انما يكون بالاعتبار لا بالذات بان يكون
لكل من الموجودات الممكنة والوجود الحقيقي هوية والا لزم
خلو هوية الخارجية من الوجود الحقيقي فلا يكون فيها
التركيب على النحو المذكور ولهذا قال الشيخ اليوناني
كمال الربوبية ان يكون الرب عين المربوب بالذات
مغايرا له بالاعتبار وقال فرفوريوس كمال العلم ان
يكون العالم متحدا بالمعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار
واذ لا تغاير بين الممكنات والوجود الحقيقي بالذات فلا
حلول بينهما بان حلت الممكنات في الوجود الحقيقي او
بالعكس لان الحلول انما يتصور بين الامرين المتغايرين
بالذات واذ لا وجود حقيقيا للممكنات بل الموجود
هو الوجود الحقيقي القايم بذاته لا غير لا يمكن الحكم بالاتحاد
بين الممكنات والوجود الحقيقي وكل من الحلول والاتحاد

كفر وفيما ورد فی لالسنة من ان افشاء سر الربوبية
كفر دلالة على ان الربوبية سر وجدانه كما ان الكفر لا يجوز
افشاؤه فی الشريعة وذلك السر هو ان الموجود بالحقيقة
هو الرب واما المربوب فهو امر يظهر من الرب نسبته الى
الرب اضعف من نسبة الاعراض الى موضوعاتها فتارة
يعبر عنه بالشان قال الله تعالى كل يوم هو في شان
وتارة يعبر بالظل قال الله تعالى الم تر الى ربك كيف
مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا وتارة بالتنزلات
وتارة بالتجليات والكل يقتضي ان لا قوام للمربوب في
الخارج بدون الرب فالرب هو الوجود الحقيقي الذي
هو القيوم والمربوبون هم مظاهر ذلك الوجود التي
تظهر وتنتزع عنه في التصور والاعتبار ولهذا اجاب
صاحب الشفا بعض السائلين عن طريق الوصول الى الحق
بان الطريق هو الخروج من الاسلام المجازي والدخول في
الكفر الحقيقي فان الكفر هو الستر فاشار هذا الفيلسوف
بهذه العبارة الى ان طريق الوصول انما هو الاطلاع على
ان لا موجود الا واجب الوجود وان الممكنات مستترة

في العدم فالكفر الحقيقي عبارة عن اطلاع السالك على
عدم نفسه وعدم جميع الممكنات بالكلية ووجود
الموجود الحقيقي الذي هو الرب والاسلام المجازي
عبارة عن اعتبار السالك نفسه المربوب عابدا والرب
معبودا وتميزه في نظره العابد عن المعبود في الوجود
بان يتوهم لكل هوية موجودة لكن هوية المربوب تابعة
لهوية الرب فعند المحجوبين فاض الوجود من واجب الوجود
على الممكنات فيضانا مباينا الذات الواجب كما صرح
به صاحب الشفا في بعض مواضع كتبه وصرح الشيخ في
التعليقات بان الوجودات الخاصة بالممكنات اعراض
مخالفة لاعراض اخر فان وجود هذه الاعراض لموضوعاتها
بعينه وجود تلك الاعراض بخلاف الوجودات الخاصة
بالممكنات فان وجودها لموضوعاتها بعينه هو وجود
موضوعاتها فقد ذهب هذا القايل الى ان لكل هوية ممكنة
وجودا خاصا قد فاض ذلك الوجود من واجب الوجود
عليها وهذه الافاضة هو معنى الايجاد وهذا كلام
اجمالي يمكن حمله على ما اشير اليه قبل من ان وجود

[illegible]

الممكنات عبارة عن ارتباطها بواجب الوجود فيصح
قوله فيضانا مباينا لذات واجب الوجود فان ارتباط
الممكن الى واجب الوجود مغاير لذات واجب الوجود
فاراد بالمباينة المغايرة ويصح ايضا قوله ان الوجودات
الخاصة بالممكنات اعراض فان الارتباطات اعراض
نسبية لذاتها متحققة بخواص التحقق بدون اعتبار نسب
اخرلها ولهذا قال بهمنيار الوجود اذا حققت ماهيته كان
لذاته موجودا فان قيل قد صرح القوم بان الوجود ليس
امرا يتحصل به الماهية بل انما هو موجوديتها لا غير ولهذا
قال بهمنيار ونحن اذا قلنا وجد كذا فانما نعني به موجوديته
فانه ان عني به غير هذا احتيج الى وجود اخر فكان يتسلسل
واذا قلنا الوجود الذي لا سبب له فمعناه الموجود الذي
لا سبب له ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان
لكان يحتاج الى وجود اخر فاذن الوجود هو نفس صيرورة
الشيء في الاعيان فعلى هذا لا يمكن الحكم بان وجود الممكنات
هو الارتباط المذكور قلت عند المحجوبين المحرومين يكون
للممكنات وجود اثباتي هو موجوديتها لا امر يصير به موجودا

واما امر بسببه يصير الممكنات متحدة بالموجود الاثباتي
فهو الموجود الحقيقي الذي بسبب ارتباط الممكنات به
يصير متحدة بالموجود الاثباتي فعندهم يكون اثر الفاعل
اتحاد الممكنات بمفهوم الموجود الاثباتي بسبب ارتباط
بالموجود الحقيقي ارتباطا لا يمكن التعبير عنه فاذا قيل ان الممكنات
موجودة بالمعنى الحقيقي فمعناه انها ذات ارتباط بالوجود
الحقيقي واذا قيل انها موجودة بالوجود الاثباتي فمعناه
انها بحيث ينتزع عنها هذا المفهوم المحمول عليها بالاتحاد
وبالجملة ارادوا بقولهم الوجود ليس امرا يصير به الاشياء
موجودة بل انما هو موجوديتها ان الوجود الاثباتي الذي
هو من المعقولات الثانية ليس امرا يصير به الاشياء موجودة
بل هو الموجودية وذلك لا ينافي عندهم كون الوجود الحقيقي
امرا يتحقق به الممكنات واما المجذوبون الكاملون فهم
متفقون على ان الوجود الحقيقي الذي هو القيوم اي قائم
بذاته مقيم لغيره يقتضي ظهور الممكنات منه فالممكنات
ظاهرة وموجودة من الوجود الحقيقي بدون قيامها بالوجود
الحقيقي في الاعيان بل انما كان قيامها به في التعقل والوهم

والتصديق فحاصل كلامهم ان الوجود الحقيقي الذي هو الموجود
بالحقيقة له لازم في التعقل وهو مفهوم الموجود الانتزاعي بلا
تغاير بينهما في الخارج بالذات يعني ان الموجود الحقيقي والموجود
الانتزاعي متحدان في الخارج بلا خلاف بين العقلاء وكلما
كان اللازم والملزوم متحدين في الخارج فكل شيء يتحد
في الرؤية باللازم في الخارج يصير متحدا في الرؤية
بالملزوم فيه لكن جميع المفهومات الممكنة الموجودة
يصير متحدا بمفهوم الموجود الانتزاعي في الخارج مغايرة
له في الاعتبار والتعقل عند جميع العقلاء فلزم من ذلك
ان يصير جميع المفهومات بحيث كانها متحدة بالوجود
الحقيقي ايضا في الخارج مغايرة له في الاعتبار والتعقل
بل هذا شبه الاتحاد يصير سببا لشبه ذلك الاتحاد
فان قيل اتحاد امر مع لازم انما يستلزم اتحاده مع ملزوم
ذلك ان لو ثبت مساواة اللازم مع الملزوم فلا بد
في المطلب المذكور من اثبات المساواة بين الوجود الحقيقي
والموجود الانتزاعي قلت يكفي في اثبات تلك المساواة ما
مر سابقا من الاشارة من ان منشأ انتزاع الوجود الانتزاعي

الانتزاعي لا يتحقق في الممكنات الصرفة بل منشأ انتزاع الوجود
انما هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود باعتبار ذاته فلما ثبت انتزاع
المفهوم الموجود الانتزاعي في جميع الشئون والهويات انما هو
من الوجود الحقيقي الذي هو ظاهر في تلك الشئون التي هي
مظاهره فمجموع الموجودات من حيث المجموع شخص واحد
هو انسان كبير وله ظاهر وهو عالم المحسوسات والملك
والشهادة وله باطن وهو عالم البرزخ ولهذا الباطن باطن
هو عالم النفوس المجردة ولهذا الباطن باطن هو عالم العقول
ولهذا الباطن باطن هو عالم الوجود الحقيقي القائم بذاته
المظهر للمعدومات ونظير هذا الشخص الشخص الانساني
الذي نسبته الى جميع الموجودات نسبة فاتحة الكتاب
الى القرآن المجيد فان لهذا الشخص الانساني ظاهرا وهو البدن
ولهذا البدن باطنا وهو القوى السارية فيه ولهذا
الباطن باطنا وهو النفس الانسانية المجردة ولهذا الباطن
باطنا هو روح القدس الذي هو العقل الاخير الواقع
في سلسلة العقول الطولية ولهذا الباطن باطنا الى ان
ينتهي الى الوجود الحقيقي الذي هو الحق تعالى وكما ان

البدن وقواه وما في تلك القوى من النقوش المحسوسة و
الخيالية والوهمية والنفس المجردة الانسانية التي ادركها
بحيوتها بالوجود الحقيقي كذلك جميع عالم المحسوسات و
القوى الجسمانية وما فيهما من النقوش والنفوس المجردة وما
فيهما من الصور والعقول وما يرتكز فيهما من الامور اللائقة
بها حاضرة عند واجب الوجود الذي جميع تلك الامور ظاهرة
وفايضة عنه وبه ادراك كل مدرك وحيوة كل ذي حيوة
فانه كما كان حيوة بدن الانسان بالقوى السارية وحيوة
القوى السارية بالنفس المجردة التي لتلك القوى انوار
عرضية فايضة عنها وحيوة النفس المجردة بروح القدس
وحيوة روح القدس بالاخرة انما هي بالوجود الحقيقي الذي
هو القيوم الحي بذاته كذلك حيوة مجموع الاجسام بالقوى
السارية فيها وحيوة تلك القوى بالنفوس المجردة المتصرفة
في تلك القوى وحيوة النفوس بالعقول المتصرفة فيها و
حيوة العقول بالوجود الحقيقي الذي هو الحي بذاته فلما كان
ادراك كل مدرك بالحق وحيوة كل ذي حيوة منه فلا
عالم ولا حي بالحقيقة الا هو تعالى عما يقوله المحجوبون علوا كبيرا

الوجود الحقيقي

فما يلخص مما ذكر ان المعلول عند المحققين يكون حيثية
اعتبارية لعلته التامة فيكون الايجاد عندهم عبارة
عن صيرورة الوجود الحقيقي ذا ظاهر فالحق هو الوجود الحقيقي
والخلق هو ظاهره والظاهر والباطن لا تغاير بينهما بالذات
في الاعيان بل انما يكون التغاير بينهما بالاعتبار والتعقل
واخبر التنزيل عن هذا بقوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر
والباطن وهو بكل شيء عليم فان هذه الآية الكريمة اشارة
الى جميع مراتب علم الله تعالى لا سيما المرتبة الاولى الاجمالية
والخامسة التفصيلية على اتم البيان واوضح البرهان
والايجاد عندهم هو صيرورة الوجود الحقيقي ذا حيثيات
ظهورية انتزاعية وان شئت قلت هو عبارة عن صيرورة
الوجود الحقيقي متعينا بالتعينات الممكنة الاعتبارية وان
شئت قلت هو عبارة عن انبساط الوجود الحقيقي في الممكنات
وان شئت قلت هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي ذا
حيثية انتزاع الماهيات الممكنة فان هذه العبارات و
امثالها معناها واحد واما الحكماء المحجوبون الذين
ادعوا اثبات الاشياء بالبراهين فهم متفقون في

ان الايجاد عبارة عن تصيير المهيات الممكنة ذا حيثية
انتزاع الوجود فالتاثير عندهم ليس في المهية من حيث
هي ولا في نفس الوجود ولا في الاتصاف بالوجود لان
الاتصاف ليس في الخارج بل انما هو في اتحاد المهية
بالوجود الاثباتي ولما كان مفهوم الموجود من المعقولات
الثانية بالمعنى الاعم اي من الانتزاعيات يكون منشا
انتزاعه متحدا بالمهية ايضا في الخارج ولا خفاء في ان
منشا انتزاعه ليس مهية الممكن من حيث هي بل ليس من
جنس الممكنات الصرفة وهذا هو بعينه ما ذهب اليه
اهل الذوق كما مر الاشارة اليه مرارا والغرض ان معنى
قولهم ان الايجاد عبارة عن تصيير الممكن بحيث ينتزع عنه
الوجود يرجع عند التامل الى قول اهل الكشف من ان
الايجاد عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي متعينا بتعين
من التعينات الممكنة بدون التاثير او ذا حيثية من حيثيات
الممكنة في الجملة ولا يمكن انتزاع الوجود الاثباتي من الممكنات
بدون كون الوجود الحقيقي باطنا لها ومتجليا فيها ليكون
الممكنات مظاهره فيكون كلام اهل الكشف واقعا

في نهاية تحقيق كلام اهل النظر والاستدلال ولا خفاء
في ان من تصور معنى الايجاد على النحو المذكور لم يجوز صدور
شيء من الموجود الحقيقي بدون حضور ذلك الشيء عنده باعتبار
الوجود الذي تابع لذلك الصدور وسياتي في اثناء بيان
ترتيب صدور الموجودات بيان اخر في توضيح مطلب اهل
الكشف ثم بعد تحقيق التشخص والايجاد على النحو المذكور
لا يخفى نحو وجود المهيات الكلية فان ما هو معروض الكلية
في الاعتبار والتفات العقل موجود في الاعتبار
للشخص في الخارج فيصدق على المهية الكلية التي هي
في نشاة الوجود العيني تكون معروضة للتشخص انها بعينها
موجودة فصدق قولنا الكلي الطبيعي موجود في
الاعيان على نحو صدق قولنا النائم مستيقظ
فالانسان مثلا من حيث هو هو ليس بكلي ولا جزئي
بل الانسان المعقول باعتبار ذاته وجهته معروض
للكلية والانسان الموجود في الخارج باعتبار عروض
الوجود الخاص له جزئي معروض للتشخص والانسان
المعقول موافق للانسان المحسوس في الاسم والحد

فالمهيات الممكنة المندرجة فى علم المبدا تعالى موافقة
للمهيات الموجودة فى الاعيان فى الاسم والحد ولا تمايز بينهما
الا بكون احدهما معروضة للوجود الاصيل والاخرى معروضة
للوجود الظلى فلما ثبت ان المتشخص هو الارتباط بالوجود
الحقيقى الذى هو المبدا الاول تعالى قبل الايجاد وبعد الايجاد
لا تفاوت فى المعلومات الممكنة الصرفة فى حالتى كونها
معلومة باعتبار الوجود العقلى وكونها معلومة باعتبار الوجود
العينى وهذا هو المقصد الاصلى فى ذكر التشخص ونحو وجود
المهيات الكلية واما تحقيق معنى العلم المطلق فبان يقال
العلم له معنيان احدهما المعنى المصدرى وبهذا المعنى تشتق
منه علم وعالم ومعلوم وهو بهذا المعنى عرض اعتبارى نسبى سواء
كان المنكشف والمعلوم جوهرا او عرضا ولم يندرج فى مقولة
اصلا وثانيهما معنى هو منشا الانكشاف وهو الصورة الحاضرة
عند المدرك بل الشىء الحاضر عند المدرك بل عين الغايب وهو
بهذا المعنى قد يكون جوهرا ان كان المعلوم جوهرا وقد يكون
مندرجا فى مقولة الكيف او فى اية مقولة كانت بحسب اندراج
المعلوم فيها على اختلاف القولين فى تعاريف المقولات

وقد لا يكون مندرجا فى مقولة اصلا كعلم المبدا تعالى
بذاته فانه عين ذاته فلا يندرج فى مقولة اصلا وذلك
لان الجوهر مهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى
موضوع ولما كان ذات واجب الوجود عين الوجود القائم
بالذات لا مهية يعرض لها الوجود لا يكون مندرجا تحت
المقولة واما الجوهر الموجود فى الذهن فهو مهية اذا وجدت
فى الخارج كانت لا فى موضوع فيكون جوهرا وان كان عرضا
باعتبار الوجود الذهنى لان العرض مهية موجودة وجودها
فى موضوع وهذا التعريف صادق على الصور الذهنية للجواهر
وهذا لا ينافى كون تلك الصور بحيث لو وجدت فى الخارج
كانت لا فى موضوع ولهذا حكم بكونها جواهر مع كونها اعراضا
فانه لا تمانع بين الجوهر والعرض بالمعنيين المذكورين فيكون
الجوهر بالمعنى المذكور جنسا للجواهر ويكون مفهوم العرض
بالمعنى المذكور عرضا عاما فان التمانع بين الجوهر والعرض
ليس الا فى كونهما جنسين لشىء واحد وكذلك حال الكيف
فان الكيف عرض عام لها والجوهر جنس لها ولا تمانع فى الجوهر
والكيف الا باعتبار كونهما جنسا فالجوهر الذى هو جنس

فان الكيف عرض بالمعنى المذكور بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء
انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة فعلى هذا يكون الصور الذهنية للجواهر على المذهب الصحيح
اى القول بان ما فى الذهن من العلم موافق لما فى الخارج من المعلوم فى المهية مندرجة تحت الجوهر
مع انه ايضا تحت الكيف ممم

انما يكون بالمعنى المذكور والكيف الذي هو جنس هو مهية
اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها
موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل
ولا اقتضاء النسبة والجوهر والكيف بهذين المعنيين اللذين
هما جنس باعتبارهما لا يصدقان على شيء اصلا وهكذا
حال جميع المقولات التي هي الاجناس وبالجملة الجنس انما
يكون معنى بالاتصاف به لا يكون فرعا لاحد الوجودين
الخارجي والذهني فان ما كان اتصاف شيء به تابعا للوجود
الخارجي لا يكون جنسا له فانه على المذهب الاصح يكون المهية
والحد محفوظين في نحوي الوجود الذهني والخارجي فعلى
التحقيق المذكور لا حاجة الى القول بان الحكماء عدوا الصور
الذهنية للجواهر من الكيفيات على سبيل التجوز والتشبيه
كما قيل فانه غير مراد الحكماء كما يدل عليه قولهم فانهم لما
عرفوا الجوهر بانه مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع وعرفوا الكيف بانه عرض بالمعنى الذي عرفوه وهو
مهية موجودة في موضوع بحيث لا يكون تعقلها موقوفا على
تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء القسمة ولا النسبة حكموا

بان جميع الصور العقلية كيفيات ولا شبهة في اندراج
جميع الصور الذهنية في تعريف الكيف الذي هو مذكور
في الشفا وامثاله بالحقيقة فحكم الحكماء بذلك لاندراج
يبتنى على هذا التعريف والحاصل انه لما كان الصور العقلية
للجواهر لا بد ان يذكر لحكمهم باندراجها في الكيف توجيه باحد
من الوجوه الثلثة احدها ان يق ان التعريف المشهور
للكيف تعريف له بالاعم فحكم باندراجها في الكيف انما
هو على سبيل التجوز والتشبيه وثانيها ان يق القيد
المشار اليه سابقا معتبر في التعريف المشهور والحكم
بالاندراج ايضا انما هو على سبيل التجوز والتشبيه وثالثها
ان يق انهم استعملوا الكيف في معنى اعم مما هو مقولة بالحقيقة
ولا نسب بعباراتهم هو الثالث ولذلك اخترناه واما
من قال ان الجوهر جنس للجواهر باعتبار الوجود العيني و
الكيف جنس لها باعتبار الوجود الذهني فيرد عليه ان
المهية لا يكون محفوظة في نحوي الوجود الذهني والخارجي
وقد صرح الحكماء بان المهية وجميع ذاتياتها محفوظة في كلا
الوجودين وبذلك يحقق الفرق بين هذا القول وبين

القول بانقسام الاشباح فان القائلين بانقسام الاشباح لا
يقولون بالامر المشترك والحق ان الامر المشترك بين المهية بالحقيقة
والاسم لا يوضح الا عند التحقيق ولا يصح تبدل ما هو مهيته
بالحقيقة نعم يصح تبدل الاسم باعتبار ما فهمه العوام من اطلاق
الاسم فعلى هذا القول الحق اي القول بعدم تبدل المهية في
نحوي الوجودين يجب ان يوخذ في تعاريف المقولات
التي هي اجناس عالية قيد اذا وجدت فقولهم في تعريف الجوهر
اذا وجدت في الخارج مثلا يجب ان يؤتى في تعريف الكيف
انه عرض بحيث لو وجد في الخارج لا يكون تعقله موقوفا على
تعقل الغير ولا يقتضي القسمة ولا النسبة والغرض الاصلي
ان في العلم مذهبين احدهما مذهب القائلين بالاشباح
وثانيهما مذهب القائلين بان المهيات انفسها حاصلة
في الاذهان ولا فرق بين المهية الموجودة في الخارج و
بين صورته العقلية التي هي العلم بها الا في نحو الوجود و
ما يلزمه فعلى المذهب الاول يكون العلم بالشيء شبحا محاكيا
له مخالفا له في المهية فيكون العلم بالانسان مثلا على
هذا المذهب عرضا شبحا محاكيا لمهية الانسان الجوهرية

فيكون ذلك العرض الذي هو علم معلوما بالذات ويكون
مهية الانسان معلوما بالعرض وبالتبع فعلى القول بهذا
المذهب يكون الحكم بانحصار علم المبدا الاول بالحوادث
اليومية في الانكشاف قبل الوجود العيني في غاية الشناعة
كما لا يخفى تعالى عن ذلك وايضا على هذا المذهب وكذا استبعاد
في كون علم الواجب تعالى بالموجودات عين العلم بذاته تعالى
فانه كما يجوز علمه على هذا المذهب بكون العرض القائم بالذهن
الذي هو شبح ومثال محاكيا للمهية الجوهرية الموجودة لا في موضوع
مع انه لا امر افتراق بينهما في المهية ولا في ذاتي اصلا كذلك يجوز ان
يكون لذات الواجب شهادة على العقل الاول ومحاكاة له
وللعقل الاول محاكاة للعقل الثاني وللعقل الثاني محاكاة
للعقل الثالث وهكذا الى ان ينتهي العقول فيكون للعقل
المرتبة محاكاة لجميع الموجودات الممكنة فبذلك يزول الاستبعاد
في ان يكون علم المبدا تعالى بذاته عين العلم بجميع الموجودات
على ما مر قبل واما على ما ذهب اليه المحققون من ارتسام
المهيات في الاذهان فالصور الذهنية وان كانت موافقة
للموجودات العينية في اصل المهية والاسم والحد لكن

وبذلك يزول ايضا الاستبعاد في كون علم المبدأ الاول تعالى
بذاته علما بجميع الموجودات كما انه يجوز ان يكون الامران المتغايران
بحيث يكون احدهما حاكيا للآخر وكذلك يجوز ان يكون بين
العلة التامة وبين المعلول علاقة بحيث يكون العلة التامة حاكية
للمعلول غير محاكاة العلم للمعلوم بالعرض وهذا هو المقصود مما
مر ذكره تفصيل العلم والتفصيل انه لما كان الله تعالى
ولم يكن معه شيء وهو باعتبار ذاته موجود عالم قادر حي
بل متصف بجميع صفات الكمال فمن ذاته يعلم جميع الموجودات
لان ذاته من حيث هو موجود علم اجمالي بجميع الموجودات
التي هي مقومة للغير من حيث غير محتاجة الى ذلك الغير
المحتاج اليها وفي الجملة لما كان الله تعالى عالما بذاته وبجميع
صفات كماله علم من ذاته كيفية جعل كل شيء مظهر الصفة من
صفاته من الوجود والعلم والقدرة وغيرها من الصفات
الكمالية بحيث ما يحتمله الممكنات ولزيادة الايضاح نقول
لما كان واجب الوجود بالذات باعتبار ذاته حيا عالما
قادرا مريدا بل متصفا بجميع صفات الكمال فاض عنه اولا
نور حي يكون مظهر العلم والقدرة وباقي الصفات الكمالية

غير الوجوب بالذات وهذا النور هو النور المصطفوي المرتضوي
عند المحققين وهو الذي يسمي الحكماء بالعقل الاول فعلم واجب
الوجود بذلك العقل قبل ابداعه عين علمه بذاته فانه
كما كان واجب الوجود موجودا بذاته كذلك ذلك العقل
مظهر الوجوده تعالى وكما ان واجب الوجود عالم بذاته كذلك
ذلك العقل مظهره وهكذا حكم جميع صفات واجب
الوجود التي يمكن ان يصير الممكن مظهرها والفرق بين
السابق واللاحق انما يكون بكون السابق اصلا وسابقا
وواجبا واللاحق مظهرا وتابعا ولاحقا وممكنا وليس من
شرط العلم ان يكون موافقا للمعلوم في جميع الاحوال و
اللوازم فيكون علم واجب الوجود بذاته علما اجماليا
بذات العقل الاول مقدما على ابداعه ولما كان هذا
النور الاول هو النور المصطفوي المرتضوي وقال الله تعالى
ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى علم ان قاب
قوسين اشارة الى ان ذلك النور في المرتبة الثانية فالا
او ادنى فيكون حقيقة ذلك العقل انه موجود بوجود واجب الوجود
تعالى حي بحيوته عالم بعلمه تعالى قادر بقدرته مريد بارادته



واقع في المرتبة الثانية من مراتب الوجود اي [illegible]
المراتب التنزلية التي وقعت بعد مرتبة الاحدية الوجود
الواجب تعالى ولما كان العقل الاول اصلا لجميع الموجودات
التي بعده في المرتبة كان العلم بالعقل الاول علما اجماليا ب
الموجودات ولزم من ذلك ان يكون علم واحد [illegible] بذاته
بعينه علما اجماليا بجميع الموجودات [illegible]
العلم الاجمالي اي [illegible] في جميع الموجود [illegible]
العلم له وحدة ما وباعتبار هذه الوحدة يكون [illegible]
العلم الاجمالي هذا ما اريد [illegible]
هذا العلم التفصيلي [illegible]
ولما كان مبحث العلم [illegible] اقتصرنا
على ما ذكر والحمد لله على [illegible]
والصلوة والسلام
على سيدنا محمد
وآله

